BIBLIOTECA DI FILOSOFIA CONTEMPORANEA

IX

AFRICANO SPIR

# SAGGI
# DI
# FILOSOFIA CRITICA

INTRODUZIONE DI PIERO MARTINETTI



[...]ERIA EDITRICE MILANESE
MILANO 1913

BIBLIOTECA
DI FILOSOFIA CONTEMPORANEA

---

# SAGGI
DI
# FILOSOFIA CRITICA

**DELLO STESSO AUTORE**

(*Tradotti in italiano*):

DIALOGO SULLA RELIGIONE.
Casa Editrice Cœnobium, Lugano, 1911 *.

RELIGIONE. Nella Collezione « *Cultura dell'Anima* » diretta da G. Papini.
R. Carabba, editore. Lanciano, 1911.

---

*In preparazione* :

NUOVI SAGGI DI FILOSOFIA CRITICA.

---

* Deposito presso la LIBRERIA DELLA VOCE Firenze.

AFRICANO SPIR

# SAGGI
DI
# FILOSOFIA CRITICA

TRADUZIONE DI ODOARDO CAMPA

*dall'originale francese con le correzioni e le aggiunte inedite dell'autore*

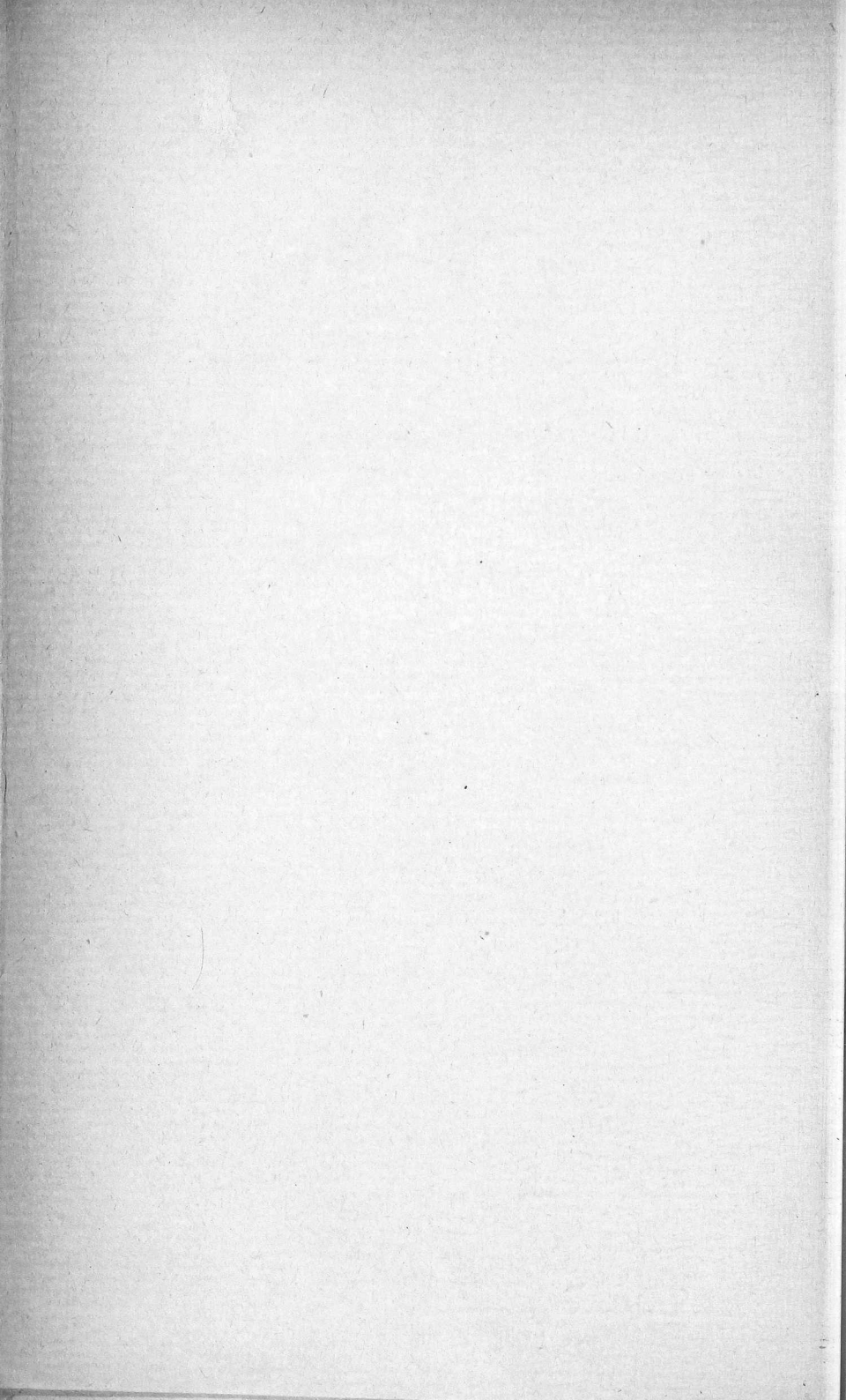
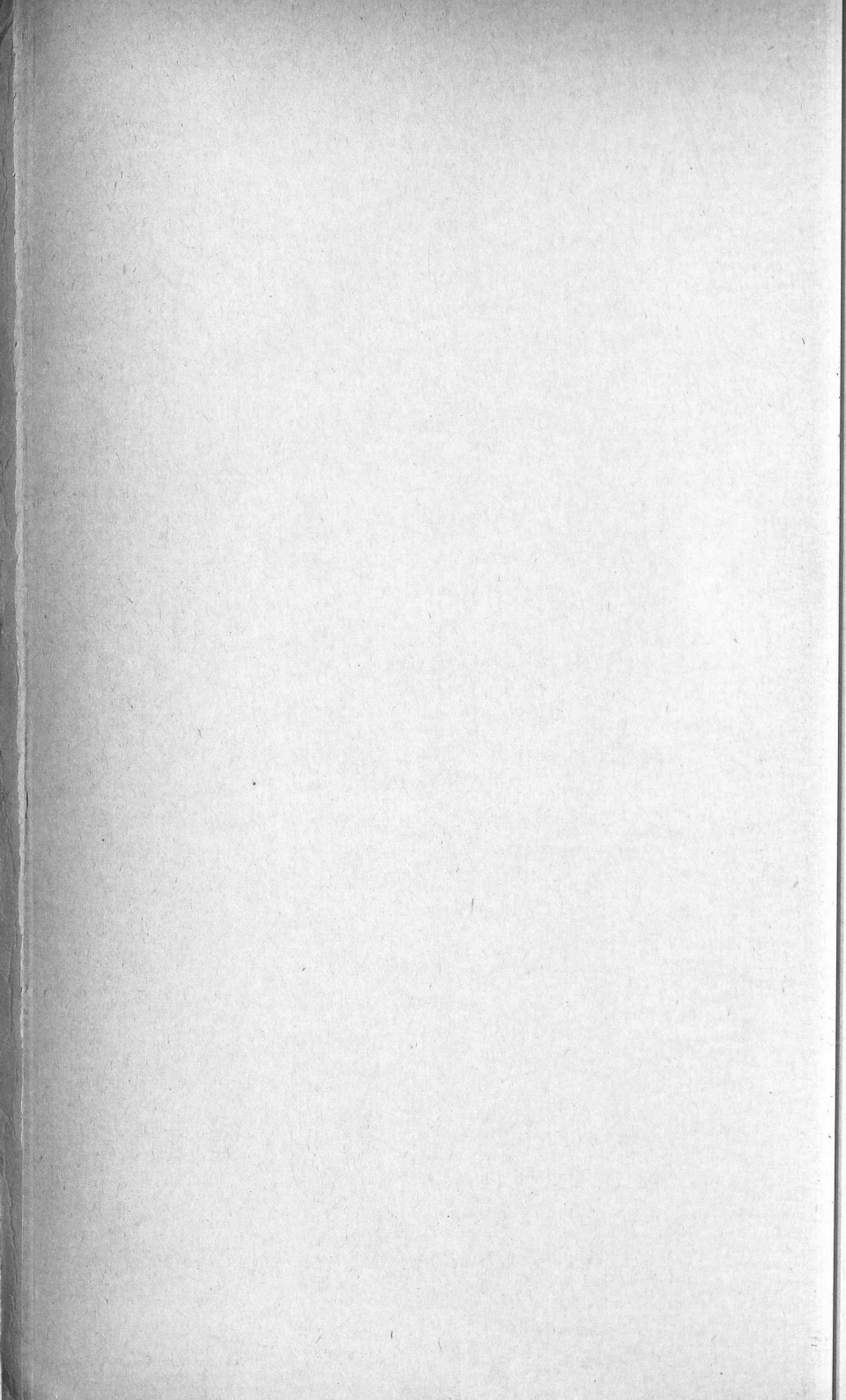
INTRODUZIONE DI PIERO MARTINETTI

DELL'ACCADEMIA SCIENTIFICO-LETTERARIA DI MILANO

MILANO
LIBRERIA EDITRICE MILANESE
—
1913

*Secondo la comune opinione la filosofia è una cosa e la vita tutta un'altra; anche per coloro che s'occupano di filosofia — e sono un' infima minorità — essa è un'occupazione come un'altra: un semplice studio, se non un passatempo. Ma la filosofia è destinata per sua natura a divenire il fondo stesso della vita spirituale dell'umanità, e verrà un tempo in cui un uomo senza filosofia sarà considerato come oggi senza cultura d'alcuna specie: come minore in ispirito. Questo tempo è ancor lontano, ma giungerà non men sicuramente del sole che deve sorgere domani* (1).

A. S.

(1) Da una prefazione inedita (*N. d. T.*).

# INTRODUZIONE

# I.

Africano Spir non conobbe, vivente, la gloria dovuta all'opera sua immortale: a nessuno meglio che a lui possono applicarsi le amare considerazioni che Schopenhauer opponeva nella prefazione alla seconda edizione del suo *Mondo come volontà e rappresentazione* come uno sdegnoso conforto all'oscurità sua ed all'ingiusta indifferenza dei contemporanei. Tutto assorto nella elaborazione della sua dottrina e profondamente convinto del suo altissimo valore, egli ebbe in disdegno le piccole arti con le quali anche le opere più nobili dell'ingegno umano debbono conquistare il successo esteriore; meno avventurato di Schopenhauer non vide nemmeno l'aurora del nuovo giorno e fece scrivere sulla sua tomba le desolate parole della Scrittura « La luce volle penetrare le tenebre, ma le tenebre non l'accolsero ».

Questo doloroso destino che amareggiò gli ultimi anni del nobilissimo pensatore è dovuto in parte alle circostanze esteriori della sua vita — Spir non appartenne all'insegnamento universitario e visse modestamente all'infuori del mondo filosofico ufficiale — in parte all'indole sua fiera e ritrosa che non ammetteva

compromessi, che disprezzava ogni forma di vanità personale, ma sovratutto al carattere della sua dottrina, la quale, precorrendo i tempi, mirava con semplicità e con ferma sicurezza, sotto una forma profondamente personale, ad un rinnovamento speculativo-religioso, di tutta la filosofia. La sua dottrina non era, come è stata sovente presentata, una semplice eco di dottrine herbartiane, nè un richiamo al dualismo kantiano dell'intelligibile e del sensibile: pur riconnettendosi strettamente ad Herbart, pel tramite sopratutto del Drobisch, che professava a Lipsia verso il 1861, quando lo Spir era venuto, ventiquattrenne, a frequentare la università, non meno che a Kant, che Spir aveva imparato giovanissimo a conoscere, e ad Hume, il filosofo più spesso citato da Spir, quello al quale egli stesso dichiarava di essere debitore più che ad ogni altro, anzi per alcuni aspetti anche a Schopenhauer ed a Spinoza, essa non continuava direttamente nessuna tradizione, non si appoggiava a nessuna scuola: essa era un tentativo originale, ma isolato, di assurgere ad una nuova sintesi filosofica, tentativo che per di più contrastava troppo recisamente con le tendenze naturalistiche, empiristiche ed agnostiche del tempo per poter sperare di trovare qualche favore presso i contemporanei.

Soltanto l'età nostra ha cominciato a rendergli, in parte, giustizia. Certo egli è ancor lungi dall'occupare nella storia della filosofia della seconda metà del XIX secolo il posto al quale egli ha diritto, accanto a Lotze, Fechner ed Hartmann, tra i solitarii continuatori dell'indirizzo speculativo in un'età infeconda, infatuata di scienza e di naturalismo; ed anche l'opera sua potrà, a giudizio definitivo, venir forse apprezzata da un punto

di vista diverso da quello ond'egli, al pari di tanti altri grandi filosofi, considerò l'opera propria come un rinnovamento apocalittico. Ciò non toglie tuttavia che noi possiamo con viva soddisfazione salutare come una riparazione tardiva questo iniziale riconoscimento dell'opera d'un uomo che fu senza dubbio una delle più elette, delle più vigorose, delle più significative personalità filosofiche del secolo passato; e dal contatto della sua speculazione condotta con la più implacabile coerenza e nel tempo stesso ispirata alle idealità più elevate riprometterci una salutare influenza sul pensiero contemporaneo. Quest'azione si è fatta viva negli ultimi anni sopratutto in rapporto alle sue dottrine morali e religiose, nelle quali lo spirito dell'età nuova, con le sue ravvivate tendenze idealistiche e religiose, ha ritrovato in gran parte se stesso; anche in Italia è specialmente sotto questo aspetto che il suo pensiero è stato messo in luce nei saggi che ne hanno dato Aida Schenardi ed Odoardo Campa (1). Ma più importante delle teorie morali e religiose è nello Spir la parte più propriamente speculativa, quella che potremmo dire la sua metafisica; le sue teorie sul principio d'identità, come sorgente di tutte le forme *a priori*, sul valore obbiettivo del principio d'identità, sulla costituzione deceptiva del mondo empirico, contengono una soluzione originale e geniale dei massimi problemi speculativi che merita, da parte di ogni spirito meditativo, la più seria attenzione. Come altamente opportuna e commendevole è perciò da considerarsi la ri-

(1) Si veda specialmente di quest'ultimo la traduzione della seconda parte dell'opera *Morale e religione* (*W.*, 1899, II, 86-146) nella collezione « Cultura dell'anima ».

pubblicazione in veste italiana (con le aggiunte predisposte dall'autore per una seconda edizione che poi non venne) dei «Saggi di filosofia critica» editi a Parigi nel 1887, una delle ultime opere del nostro autore, la più atta a servire d'introduzione alla conoscenza del suo sistema; alla quale ho ben volentieri accettato di premettere queste poche pagine d'introduzione come segno della mia alta reverenza per la personalità nobilissima dell'autore.

La maggior difficoltà che si oppone alla diffusione della concezione speculativa dello Spir sta nel difetto della sua esposizione; la quale se è sempre, nei particolari, chiara, abbondante, anzi talvolta prolissa, è generalmente disposta nel suo complesso in modo che non lascia afferrare facilmente con uno sguardo unico l'ordine e la concatenazione generale delle idee e dei problemi. Questa imperfezione formale, più grave nelle prime opere, è ancora accentuata abbastanza nell'opera capitale « Pensiero e realtà », per rendere al lettore faticoso e difficile il compito di formarsi, dopo la lettura, una visione sintetica ordinata e chiara della sua concezione complessiva; nè a questa deficienza porgono rimedio, a mio avviso, le esposizioni recenti del Lessing (1900) e dello Zacharoff (1910). Perciò io ho creduto opportuno, lasciando da parte ogni indicazione biografica (per i dati biografici non posso che rinviare alla bella biografia premessa ai *Nouvelles Esquisses* (1899) dalla pietà filiale di Elena Claparède Spir) o bibliografica (il lettore troverà un'accurata bibliografia dello Spir, fino al 1900, nella dissertazione di Th. Lessing, *A. Spir's Erkenntnisslehre*, Giessen, 1900, p. 18-29), di premettere a questa traduzione un riassunto breve e chiaro della concezione metafisica dello Spir, nella speranza

che altri ne tragga stimolo a darcene un giorno una esposizione meno imperfetta e più completa.

## II.

Ogni filosofia, osserva lo Spir in principio della *Erörterung* del 1869, dagli Indiani, da Platone a Kant ed Herbart, comincia più o meno esplicitamente con questo presupposto: che la costituzione della realtà empiricamente conosciuta non è la vera, propria, originaria costituzione della stessa. Ma per sapere che la costituzione empirica della realtà non è la vera, bisogna bene che noi possediamo un concetto, sia pure implicito e formale, della vera costituzione della realtà: e che questo concetto ci sia dato *a priori*. Bisogna di più ammettere che la costituzione empirica della realtà, se è falsa, contiene qualche cosa che alla realtà è straniero, qualche cosa quindi che dalla medesima non può venir derivato nè esplicato. Queste tre proposizioni disegnano già nettamente il punto di partenza dello Spir, che è la constatazione di una duplice certezza immediata. La prima è quella che ha avuto la sua classica espressione nella famosa formula di Descartes: e dice che il contenuto della coscienza è, come fatto, una certezza assoluta. Può essere infatti che quanto la rappresentazione mi afferma dei suoi oggetti sia falso, ma l'esistenza della rappresentazione come fatto cosciente è superiore ad ogni dubbio. Io posso perciò enunciare come dato irrecusabile di fatto l'esistenza

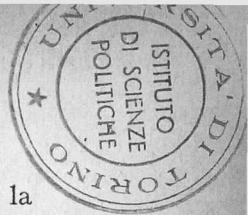
del mio mondo cosciente col dire: Vi è in me un mondo di rappresentazioni. (*W.*, I, 13). Questo contenuto rappresentativo è costituito da una molteplicità di elementi e distinto in quei due grandi gruppi che sono il mondo degli oggetti esterni e il mondo delle individualità coscienti (empiriche). La seconda certezza è la constatazione che in noi, a lato del mondo della rappresentazione e compenetrato con esso, vi è una norma egualmente immediata ed irrecusabile, sebben di altra natura; la legge fondamentale del nostro pensiero, il principio d'identità. Questo principio non può venir confuso col contenuto rappresentativo, perchè degli oggetti che costituiscono detto contenuto e sembrano obbedire a questo principio, nessuno (come vedremo) è realmente con esso in accordo. Esso non è quindi un dato, ma un'esigenza, un criterio: ciò che non è altrimenti esplicabile se non col vedere in esso il presentimento d'una realtà superiore, anzi meglio la presenza iniziale in noi di questa realtà. Il punto di partenza della filosofia è nella constatazione di questa dualità: il riconoscimento dell'essere nostro più vero nella realtà divina presente *a priori* al nostro spirito, la riduzione dei valori più alti, la verità, la moralità, la bellezza, la santità, a questa iniziale coscienza del divino, ne costituiscono il cómpito principale e supremo.

La coscienza naturale (che comprende anche la scienza) non avverte ancora l'intimo dissidio della realtà con se stessa, che nasce da questa irreconciliabile dualità; considera la realtà empirica come accordantesi perfettamente con la sua norma suprema *a priori* e perciò la ritiene per una realtà assoluta. Ciò ha la sua ragione nel fatto che l'esperienza della co-

scienza naturale, pur essendo in sè straniera alla legge dell' identità, è organizzata in modo che realizza in sè un' illusoria apparenza d'un mondo coerente con se stesso, simula l'aspetto d'un mondo assoluto di sostanze immutabili accordantisi perfettamente con la legge suprema dell' identità. Ma in realtà questa sua identità è soltanto apparente e la natura sua contraddice alla legge del nostro pensiero: questa sua falsità intrinseca, per la quale ci rinvia sempre a qualche cosa d'altro da sè, costituisce appunto il fondamento della sua relatività ed è l'origine dei molteplici tentativi della stessa coscienza naturale (nella scienza e nella filosofia naturalistica) di costituire un'altra realtà con elementi empirici (gli atomi, le energie, ecc.); i quali tuttavia, quando vengano scrutati a fondo ci presentano necessariamente di nuovo quella medesima contraddizione interiore per la quale la realtà immediata è stata degradata a semplice apparenza. La vera filosofia sorge quando comincia la prima coscienza chiara ed esplicita della contraddizione essenziale della realtà. Essa riconosce che l'accordo della realtà empirica con la norma assoluta del pensiero non è che apparente, dissolve l' illusione naturale, mette in luce in tutto il suo valore la norma assoluta e scruta a questa luce la natura della realtà empirica e di noi stessi.

## III.

Cominciamo con l'esame del dato rappresentativo. Che cosa è la rappresentazione? Quale è la realtà che

si rivela a noi nel dato rappresentativo? È questo la imagine, la parvenza soggettiva d'un'altra realtà, oppure la rappresentazione è essa stessa la realtà e trae il suo valore obbiettivo da distinzioni interne? Lo Spir si pronuncia in modo che da principio sembra, egli idealista risoluto e coerente, adottare la soluzione realistica: il complesso delle rappresentazioni nostre è un complesso di atti subbiettivi che ci rinviano al di là di essi, ad un mondo di oggetti che non sono le rappresentazioni stesse. E che la rappresentazione non sia l'oggetto medesimo, risulta, secondo l'A., dal fatto che la rappresentazione può essere falsa. L'essere e la verità si confondono: non vi è essere falso; la possibilità dell'errore nella rappresentazione ci rivela che essa non è la realtà medesima, ma è la costruzione subbiettiva d'una realtà, che essa si sforza di esprimere (*W.*, I, 20 ss.). Certo la rappresentazione si sforza di confondersi con l'oggetto suo, si dissimula, si annulla quasi in ciò che ha di proprio per rendere presente solo il suo oggetto, ma ciò non toglie la distinzione fra rappresentazione ed oggetto: la rappresentazione p. es. d'un evento passato non è questo medesimo evento, perchè esso, come fatto rappresentativo, è nel presente. Certo non si deve intendere la rappresentazione come un' imagine dell' oggetto rappresentato (*W.*, I, 26 ss.); la rappresentazione non ha una materialità sua propria, non è che una reduplicazione formale dell'oggetto; è l'affermazione dell'esistenza reale del suo oggetto, il quale costituisce la vera materia della rappresentazione. Ma ciò basta allo Spir per affermare nel modo più reciso la distinzione della rappresentazione dall'oggetto: e ciò vale non soltanto degli oggetti della realtà esteriore, ma anche degli oggetti

dell'esperienza interna, i sentimenti, le volontà; la possibilità dell'errore e dell'illusione nell'esperienza interna ci prova che anche i nostri fatti interni sonc noti a noi per mezzo di rappresentazioni (*W.*, I, 35 ss.).

Con il contenuto rappresentativo è data immediatamente, secondo lo Spir, anche una distinzione originaria, la distinzione che si traduce nella coscienza dell'io e del non io. Noi crediamo di conoscere noi ed altre cose fuori di noi: noi distinguiamo nel contenuto a noi dato una parte costituente propriamente ciò che diciamo « noi » ed una parte straniera: questa distinzione è un fatto primordiale e non è suscettibile di derivazione o di esplicazione (*W.*, I, 45; *Esq.* 11, 96).

Non bisogna però confondere questa *obbiettività* originaria d'una parte dell'esperienza con la sua *esteriorità*. L'esteriorità non è che una forma speciale dell'obbiettività: un oggetto non può esistere spazialmente fuori di noi senza essere un elemento obbiettivo della esperienza, ma l'obbiettività non è ancora esteriorità nel senso spaziale della parola. Nel seno della coscienza stessa, del contenuto rappresentativo — che costituisce materialmente la totalità dell'io nel più largo senso di questa parola — si disegna così originariamente per un'intuizione inderivabile una distinzione fra rappresentazioni subbiettive (costituenti l'io in stretto senso) e rappresentazioni obbiettive (costituenti il non io, il mondo): queste ultime fanno parte pur esse del soggetto, dell'io in largo senso, ma hanno dei caratteri particolari per i quali si distinguono radicalmente dalle prime: tutti i tentativi di esplicare il sorgere d'un io da una corrente di rappresentazioni obbiettive od il concetto d'un non io, da una complicazione di fatti subbiettivi, sono puri sofismi che già presuppongono quella distinzione che essi tenta-

no di dedurre o d'esplicare. Certo l'io ed il non io fanno parte entrambi della coscienza, si richiamano a vicenda e quindi debbono costituire una unità profonda — che però è sottratta alla nostra esperienza —; ma ciò non toglie che per l'esperienza essi costituiscano nel seno stesso dell'io una dualità irreducibile (*W.*, I, 329 ss.).

Consideriamo ora separatamente i due elementi del dato rappresentativo in ordine alla questione che sorge naturalmente dal concetto che lo Spir si è fatto della rappresentazione e cominciamo ad esaminare, in questo capitolo, la rappresentazione obbiettiva. Se la rappresentazione è la rappresentazione d'un oggetto, qual'è questo oggetto per la rappresentazione obbiettiva? La risposta dello Spir è informata al più radicale idealismo: gli oggetti delle nostre rappresentazioni obbiettive sono le nostre sensazioni (*W.*, I, 74 ss., 346 ss.; *Vier Grundfragen*, 33 ss.; *Empir. u. Phil.* 29 ss.). La dualità parallela della rappresentazione e dell'oggetto non è perciò punto costituita da un mondo di oggetti materiali, esteriori alla coscienza, e dalla riproduzione cosciente dello stesso, ma da due serie di fatti coscienti; da una parte il mondo delle nostre sensazioni, dall'altra la loro rappresentazione, ossia l'affermazione soggettiva del loro contenuto, la quale per di più ne ordina la molteplicità confusa secondo certe esigenze formali in modo da costituire non un caos di elementi, ma un mondo. La posizione dello Spir non differisce da quella del Berkeley se non per la sua distinzione delle rappresentazioni dalle sensazioni: queste sono il vero oggetto delle rappresentazioni, ma non hanno altra realtà da quella che esse hanno nella coscienza. Una sensazione di colore o di suono non differisce essenzialmente per nulla da uno stato di piacere o di

dolore se non in quanto essa è uno stato obbiettivo, uno stato che il nostro io per un'immediata intuizione apprende come non facente parte della propria individualità empirica. E' inutile avvertire che, poichè gli oggetti esterni non sono in fondo che le sensazioni esterne, sarebbe un controsenso cercare le cause esterne della sensazione; la molteplicità delle sensazioni è un dato primitivo ed originario ed è in sè, come del resto la realtà empirica intiera, del tutto inesplicabile.

Il mondo esteriore non si presenta tuttavia a me come una semplice successione di sensazioni; esso mi appare come un mondo di oggetti, di cose, di sostanze. Questa trasformazione del complesso delle sensazioni, degli stati obbiettivi dell'io in un mondo di esseri corporei è un'opera dell'attività rappresentativa, che con una specie di spontaneità istintiva tende a concepire ogni contenuto sensibile secondo la norma suprema dell'identità e cioè come una cosa immutabilmente identica con se stessa, come una sostanza. Certo anche da parte delle sensazioni vi è una disposizione ad apparire come un mondo di sostanze. La connessione regolare che si rivela tra le sensazioni stesse e per la quale esse si associano e si succedono secondo regole fisse, mette già nelle sensazioni un principio di costanza, senza del quale l'applicazione della norma *a priori* e la trasformazione loro in sostanze non sarebbero possibili (*W.*, I, 370 ss.). L'intelligenza nostra sanziona questa costanza nella successione e nella coesistenza delle successioni, facendo di ogni gruppo costante di coesistenti e di successivi una sostanza. Però questa predisposizione delle sensazioni obbiettive e questa applicazione della norma *a priori* da parte dello spirito non creano che un accordo apparente, illusorio, non

sopprimono il disaccordo logico fra il mondo delle sensazioni e la norma stessa: onde, se si analizza, fino ai suoi ultimi elementi il mondo dei corpi così come è percepito, si arriva dappertutto, a volerlo considerare come una vera realtà sostanziale, a contraddizioni logiche. Ma questa inconsistenza logica non si rivela che alla riflessione filosofica, mentre l'accordo illusorio trova ad ogni passo la sua conferma apparente nell'esperienza quotidiana: onde la credenza incrollabile della moltitudine nella realtà sostanziale del mondo esteriore dei corpi.

La costituzione del mondo delle nostre sensazioni in un mondo di corpi avviene in primo luogo per mezzo della forma dello spazio: lo spazio è, potremmo dire, lo schema empirico del concetto puro dell'identità con se stesso, della sostanza. L'esistenza spaziale d'un corpo non esprime altro in fondo che l'indipendenza del suo contenuto da ogni altro contenuto, la posizione sua come qualche cosa di assoluto che può ammettere tutti i rapporti esteriori possibili, ma non una compenetrazione intima, una comunione del proprio essere con altro (*W.*, I, 321 ss., 364 ss.). La radice prima della forma dello spazio è quindi la disposizione del soggetto a rappresentarsi le sue sensazioni come sostanze: questa disposizione si concreta poi in una forma particolare determinata dalla natura del soggetto percipiente: questa forma è lo spazio, anzi il *nostro* spazio. La particolare costituzione e le particolari proprietà geometriche del nostro spazio possono quindi benissimo venir fondate per mezzo della sua genesi psicologica, per la quale lo Spir si richiama alle analisi del Bain e dello Stuart Mill: ciò non contraddice punto alla sua apriorità. Notiamo di passaggio che il tempo è invece secondo lo

Spir un dato empirico, non una forma del senso: le successioni del contenuto ci sono date così immediatamente come il contenuto stesso. È vero che noi non apprendiamo direttamente il tempo come un elemento, allo stesso modo che i suoni, ecc.; ma esso è sempre il risultato d'una semplicissima induzione spontanea, fondata sull'esperienza e non d'una costruzione formale *a priori* (*W.*, I, 135 ss., 341 ss.) (1).

La forma dello spazio è una specie di compromesso fra la norma suprema che ci sospinge a vedere in ogni dato un'incondizionato e la molteplicità contingente e mutevole del dato: l'unione simultanea del diverso in un oggetto sostanziale dotato di proprietà diverse è certo ancora sempre qualche cosa di contradittorio, ma la contraddizione sfugge alla coscienza volgare. Più intuitiva si presenta invece alla coscienza la contraddizione inerente all'unione successiva del diverso: se nell'oggetto *Y* lo stato *B* succede allo stato *A*, anche la coscienza volgare non può non avvertire che si produce una differenza nell'oggetto, ciò che non potrebbe aver luogo, data la natura identica ed immutabile della sostanza. Onde essa è forzata, per rimanere in accordo con la norma suprema, a vedere nel mutamento non una differenzazione interiore della sostanza, ma un mutamento esteriore risalente a qualche cosa d'altro, a vedere cioè in esso l'effetto d'una causa. «Appunto perchè secondo la legge del nostro pensiero ogni distinzione interna è straniera all'essenza d'una cosa in sè, solo una sostanza semplice è per noi un oggetto normale e la permanenza d'una tale sostanza il solo modo normale di esistere: tutte le distinzioni e i mu-

(1) Cfr. ZACHAROFF, *Spir's Theoret. Philos.*, 1910, 33-38.

tamenti invece che avvengono in una cosa, sono il sintomo di influenze esteriori e straniere, la conseguenza di cause e condizioni esteriori» (*W.*, I, 198). Sebbene quindi raramente lo Spir metta la causa accanto allo spazio come una forma *a priori* parallela, noi possiamo esplicitamente riconoscere che in fatto lo spazio e la causa sono secondo lo Spir le due forme *a priori*, per mezzo delle quali l'intelletto nostro ordina, per uniformarsi alla sua legge suprema, il materiale delle impressioni sensibili in un mondo esteriore sostanziale.

Lo spazio e la causa sono le due forme *a priori* che organizzano il complesso delle sensazioni: ma che cosa sono in ultimo, donde vengono questi elementi della nostra realtà empirica? Escono forse dal nulla per ricadere quindi nuovamente nel nulla? la regolarità e la concatenazione mutua delle sensazioni ci vietano di accogliere quest'ipotesi. Il contenuto delle sensazioni esiste sempre, anche quando non entra nel campo delle sensazioni attuali; pur non costituendo nè un mondo di corpi, nè una realtà in sè, che sia causa delle sensazioni, esiste realmente in una forma altra da quella che ci è nota per le sensazioni. «Il medesimo contenuto dato, che ci si presenta nella percezione diviso in una molteplicità di fenomeni isolati, esiste indipendentemente dalla percezione come un molteplice fra sè collegato e rimane, anche quando è percepito, dal lato opposto alla percezione, nel suo collegamento originario. Tale collegamento non può manifestarsi nella percezione che indirettamente e cioè come uniformità e regolarità nelle successioni e nelle coesistenze degli elementi reali percepiti. Questa esistenza occulta del contenuto percettivo è la sua «possibilità», la sua «potenza», donde esso passa nella sua realtà a

noi data nella percezione per ritornarvi di nuovo, sempre secondo leggi invariabili» (*W.*, I, 421). Questo principio attivo ed unificatore della realtà sensibile è la «Madre Natura», è il principio dell'esistenza empirica; che non è però nè la materia, nè un principio fisico nel vero e proprio senso della parola. Noi non possiamo chiamarlo una coscienza, perchè ad esso è originariamente straniera la distinzione fra io e non io, essenziale alla coscienza (*W.*, I, 440); ma è come il substrato, la matrice universale delle coscienze empiriche, che collega queste fra loro ed inizia quell'unificazione apparente del suo contenuto, che ha poi nel soggetto empirico la sua esplicazione più perfetta. Esso è, come vedremo, il principio della imperfezione e del male, la radice della molteplicità e della dipendenza. E tuttavia non è il male assoluto, nè la molteplicità assoluta: perchè contiene in se stesso già una certa verità, per la quale può adattarsi, in apparenza, alla norma suprema del pensiero: sotto questo aspetto Spir lo chiama anzi talora «la manifestazione di Dio», ma in forme che sono a questo straniere. Esso rassomiglia all'Illusione dei filosofi vedantici, nella quale l'unità divina si rivela in forme che ci rinviano bensì all'unità assoluta, ma non ne sono in alcun modo derivabili, nè si possono con essa esplicare: ond'essa rimane di fronte all'unità assoluta, finchè la vita empirica dura, come un impenetrabile e doloroso mistero.

## IV.

Veniamo al secondo campo dell'esperienza, l'io. Del complesso degli elementi che compongono il dato, una parte, le sensazioni o stati obbiettivi, costituisce il mondo corporeo, l'altro, ossia i sentimenti di piacere o dolore e gli atti di volontà, costituisce l'io, il soggetto (empirico). Questa è, come si è veduto, una distinzione originaria: che tuttavia non bisogna confondere con una distinzione di sostanze reali, come sarebbero per es. lo spirito e la materia secondo la concezione ordinaria. La connessione necessaria dell'io e del non io ci dimostra che essi non procedono da due mondi differenti, ma costituiscono un'unità per un lato dell'essere loro che è sottratto alla mia esperienza (*W.*, I, 338); ma nel dato, al principio di ogni esperienza, noi troviamo gli elementi distinti in due campi e l'uno di essi è riconosciuto come costituente la nostra individualità empirica, l'altro ci si presenta come straniero ed esterno a questa — non certo come esterno in senso spaziale, perchè in questo senso nessuna sensazione è veramente esterna.

Anche qui l'esperienza ci dà una molteplicità di elementi che sembra fondata su d'una sostanza, l'anima; il nostro io è un processo che conosce se medesimo come sostanza in virtù della stessa illusione naturale che ci fa apprendere il mondo delle sensazioni come un mondo di sostanze corporee. Questo non vuol dire che l'unità dell'io sia del tutto illusoria: come

non è una pura illusione quell'unità che pervade il mondo delle sensazioni e rende possibile la sua trasformazione in un mondo di oggetti. Tale unità è la manifestazione d'un principio che non è unità perfetta ed immutabile, ma è organizzata come se fosse tale; di quel principio dell'esistenza empirica che è detto dallo Spir «Natura». «L'unità del nostro io, ciò che in noi collega l'io senziente e l'io conoscente come i singoli sentimenti e le singole rappresentazioni e contiene la ragione del loro ordine e della loro regolarità è una parte del principio universale attivo della Natura e al pari di questa non afferrabile dalla percezione. Noi siamo per così dire il principio universale della Natura condensato in un individuo» (*W.*, I, 462). Nel gruppo di elementi che costituisce l'io la Natura è presente col senso della sua unità; perciò questa è nella individualità cosciente qualche cosa di interiore e di proprio e si svolge in una continuità concatenata di mutamenti, che ha in se stessa la legge del suo svolgimento organico (*W.*, I, 488 ss.). Ma nemmeno questa unità interiore fa dell'io una sostanza; una sostanza vera, cioè rigorosamente conforme alla legge del pensiero, non potrebbe contenere in sè la dualità del soggetto e dell'oggetto, dell'esperienza subbiettiva e dell'obbiettiva: di più ciascuna di queste non è ancora un'unità, ma un fluire perpetuo di elementi raccolti in unità da una concatenazione interiore che sfugge in se stessa alla nostra osservazione diretta (*W.*, I, 462-3).

Il nostro io è appreso, in virtù della tendenza illusoria della nostra intelligenza, come *una* sostanza, non come un ordine di più sostanze coesistenti: perciò alla nostra esperienza interiore non sono applicabli nè la determinazione spaziale, nè le leggi della realtà spa-

ziale. Ma con la realtà spaziale (cioè con l'esperienza obbiettiva) esso è in rapporto per mezzo d'un complesso d'elementi obbiettivi che sembrano servire da intermediarii fra il nostro io e tutti gli altri elementi obbiettivi: questo è il nostro corpo. L'unità nascosta che collega nel seno stesso della natura l'io e le cose ci appare pertanto come rapporto fra un corpo (il nostro) e gli altri corpi; sebbene e il nostro corpo e gli altri non siano che il risultato d'un'organizzazione illusoria dell'esperienza obbiettiva. La dipendenza del nostro spirito dal corpo e in particolare dal cervello non è altro quindi che la visibilità della dipendenza del nostro io empirico dalla Natura, dal principio universale dell'esistenza empirica. Essa in fondo vuol dire: ogni soggetto empirico procede dal principio della Natura per una posizione originaria particolare ad ogni soggetto: questa posizione è espressa dal corpo che è una parte della realtà fisica, un momento obbiettivo della Natura e ad un tempo il fondamento d'un'esperienza soggettiva, di un oggetto empirico. Ed a questo riguardo nota acutamente lo Spir come la dipendenza della nostra vita psichica dalla fisiologica si renda manifesta solo nelle sue perturbazioni e nelle sue anomalie: mentre nelle condizioni normali la nostra vita interiore ha un'organizzazione ed una concatenazione propria che si svolge come se non dipendesse dalle condizioni della vita corporea. Sembra quindi che la vita inferiore abbia per compito di rendere possibile la vita superiore per quindi annullarsi e scomparire di fronte a questa: la vita del corpo è come la matrice della vita spirituale ed ogni alterazione sua influisce sullo spirito; ma questo è un nuovo organisno che svolge in se stesso attività e finalità appartenente ad un sfera assolutamente superiore.

Nella totalità della coscienza lo Spir distingue quattro specie di elementi: le sensazioni, le rappresentazioni, i sentimenti e le volizioni (*W.*, I, 476). Le sensazioni costituiscono l'esperienza obbiettiva, in opposizione all'io; quindi, siccome anche lo Spir riconosce una certa dipendenza della volontà dal sentimento, si può dire che l'io empirico (in stretto senso) è costituito secondo lo Spir da due ordini di fatti: i fatti del sentimento e della volontà ed i fatti della conoscenza. Il sentimento è, secondo lo Spir, il fatto fondamentale dell'esperienza soggettiva: non solo esso è irriducibile alla conoscenza, ma è l'energia che sostiene e mette in moto l'attività conoscitiva. La Natura pur non essendo subordinata nè riducibile mai al divino vi aspira perennemente: onde la necessità continua di mutamento e l'attività incessante. Il sentimento, ciò che è nel fondamento suo ultimo l'individualità umana empirica è un'incarnazione ed un potenziamento di questa attività elementare della Natura: per esso la Natura si sdoppia nel soggetto e nell'oggetto a fine di potere poi, nella rappresentazione oggettiva, apprendere come normale (come sostanza) ciò che è in se stesso anormale. Il soggetto è costituito dalla molteplicità dei soggetti empirici, che, pur essendo apparentemente isolati, stanno fra di loro in una comunione originaria, sottratta alla nostra percezione; questa loro comunione nel seno della Natura universale ci spiega non soltanto la loro mutua azione, indipendente dai corpi, ma anche la concordanza loro nell'esperienza obbiettiva. L'oggetto è costituito dalle sensazioni, dall'esperienza obbiettiva, che è correlativa all'esistenza dei soggetti empirici; essa è indipendente da ogni soggetto percipiente, non dalla totalità dei soggetti percipienti

(*Esquiss.*, 107)(1). Latendenza all'unità identica ed immutabile che muove la Natura è il movente primo anche del sentimento individuale; per esso la natura acquista coscienza, nell'individuo, della sua unità e concatenazione interiore ed aspira alla conservazione di questa unità. Il complesso delle tendenze e dei sentimenti che scaturiscono da questo bisogno dell'auto-conservazione individuale costituisce il nostro essere naturale; la sua legge fondamentale è l'egoismo.

Poichè lo sdoppiamento della Natura, nel sentimento individuale, in soggetto ed oggetto ha per fine propriamente di rappresentarsi a se stessa come unità, come sostanza, sul sentimento s'innesta la conoscenza che trasforma, come abbiamo veduto, le sensazioni in corpi e la corrente mutevole dei fenomeni nel divenire d'una sostanza. Il primo grado della conoscenza è costituito dalla rappresentazione particolare, ossia dalla rappresentazione di oggetti individuali. Essa si compone di due elementi: d'una materia, che è la riproduzione ideale delle sensazioni e d'un elemento formale *a priori* che consiste nell'affermazione della esistenza del contenuto così riprodotto. Lo Spir respinge nel modo più radicale l'opinione che fa della rappresentazione una combinazione dei dati della sensazione: anzitutto perchè la rappresentazione è anche l'affermazione della realtà del contenuto: poi perchè la rappresentazione è, quanto al contenuto stesso, non la sensazione, ma una riproduzione del contenuto della sensazione (*W.*, I, 43 nota). Nel seno del suo radicale idealismo lo Spir fa quindi una notevole concessione al realismo: il contenuto dell'esperienza sen-

(1) Pag. 86 della presente traduzione.

(*N. d. E.*).

sibile è presente in noi due volte, anzitutto come esperienza obbiettiva, come sensazione, poi come riproduzione ideale della sensazione, come contenuto materiale della rappresentazione. L'elemento formale della rappresentazione costituisce un giudizio sintetico *a priori*: esso afferma la realtà del contenuto, pone il contenuto come sostanza; il risultato suo è, come si è veduto, la posizione della esperienza obbiettiva come un mondo di corpi nello spazio, dell'esperienza subiettiva come un io-sostanza, collegati l'uno e l'altro nel loro divenire dalla concatenazione causale. Il grado superiore della conoscenza è costituito dalle rappresentazioni generali ossia dalle rappresentazioni di rapporti generali tra gli oggetti. Esso si riduce alla posizione di simultaneità invariabili e di consecuzioni (causali) invariabili e si può ricondurre sia nell'uno, sia nell'altro caso a quell'affermazione dell'identità della sostanza, che è il vero ed unico principio *a priori*. La distinzione delle simultaneità invariabili è iniziato già dalla semplice osservazione empirica: ma il fondamento sul quale affermiamo l'*assoluta* costanza della simultaneità non è dato empiricamente: esso è il principio aprioristico della immutabile identità della sostanza. A questo principio si potrebbe ricondurre direttamente anche quello della costanza assoluta delle successioni causali; il quale del resto può anche venir considerato come un corollario dello stesso principio di causa, in quanto se ad una causa potesse succedere indifferentemente prima l'effetto *A*, poi l'effetto *B*, noi avremmo un mutamento senza causa, vale a dire una contraddizione allo stesso principio di causa. « Da che è certo *a priori* che nessun mutamento può avvenir senza causa, è anche certo che ogni mutamento

avviene secondo una legge immutabile e senza eccezione, che lo collega con la sua causa immediata» (*W.*, I, 540). Da questa attività superiore del conoscere procede la scienza ed infine anche la filosofia.

Sotto entrambi gli aspetti dell'essere nostro noi abbiamo quindi già nella Natura stessa una specie di desiderio e di imitazione di quella verità soprasensibile che ha nella norma dell'identità la prima sua rivelazione immediata: e sotto entrambi gli aspetti il processo naturale trascende infine la Natura ed eleva l'uomo fino alla realtà normale. Nel dominio del sentimento e della volontà l'essere empirico comincia con l'amore della propria individualità, nella quale esso vede una realtà sostanziale. Ma poichè il soggetto umano è, come sostanza, una creazione illusoria, il sentimento non può trovare nel sè empirico uno stabile soddisfacimento: perciò sopra la vita brutale dell'appetito egoistico si leva una vita più perfetta, che si impone come ciò che deve essere, come una legge superiore della volontà, per la quale l'uomo riconquista nella coscienza del suo essere normale un più saldo fondamento alla sua personalità. Questo è il principio della vita morale e religiosa. Lo stesso avviene nel campo della conoscenza e del pensiero. La rappresentazione sensibile procede già da un'applicazione del principio d'identità al dato, per la quale possiamo rappresentarci un mondo di sostanze corporee ed attribuire una fittizia realtà alla nostra anima. Ma questo principio medesimo che nella rappresentazione costituisce un mondo sostanziale, che nella scienza si sforza di sostituire all'immediata realtà un mondo di elementi assoluti, ci conduce col progresso del tempo a vedere che nulla corrisponde ad esso nell'esperienza, che la

realtà ad esso corrispondente è al di là di ogni esperienza. Onde al disopra del mondo della rappresentazione sensibile e del mondo della scienza (che non è se non una continuazione del primo) si discopre alla conoscenza un'altra realtà del tutto differente, che è una condanna logica della prima, che s'impone come la sola verità: essa è l'oggetto della filosofia. Senza dubbio noi non possiamo intuire in modo immediato e perfetto questa realtà: ciò che noi opponiamo alla esperienza ordinaria è ancora sempre un'esperienza illuminata dal principio della ragione: ma ciò non impedisce che all'esperienza ordinaria la conoscenza superiore si opponga almeno come un complesso di principii logici che debbono condurre alla conoscenza vera. Nell'io umano, in questo punto della realtà empirica, nel quale la Natura compie il suo più alto sforzo, comincia così a disvelarsi una realtà superiore alla Natura, che anzi si contrappone ad essa e la condanna come un'illusione ed un male. Veniamo ora a trattare di questa realtà più alta.

## V.

Quando noi analizziamo il contenuto della nostra coscienza ci troviamo dinanzi ad una duplice constatazione immediata: il contenuto empirico da una parte, il principio d'identità dall'altra; il quale non è, come si è veduto, una legge del contenuto empirico, ma anzi si rivela, in opposizione alla natura empirica, come una norma suprema, sorgente di tutti i valori, verso la quale la natura empirica gradatamente si orienta

senza tuttavia pervenirvi mai. Ora lo Spir anzitutto si chiede: qual carattere, quale criterio ci costringe a ricevere questa norma come un principio *a priori*? Questo criterio secondo lo Spir è duplice: da una parte è costituito (come in generale si assume) dalla necessità sua assoluta, dalla impensabilità logica del contrario; dall'altro, dal non essere contenuto in nessuna esperienza e dal non accordarsi in alcun modo coi dati empirici. Il principio d'identità significa che ogni oggetto è solamente ed assolutamente ciò che esso è, che ogni oggetto deve possedere un' essenza propria immutabilmente identica con se stesso: in altre parole che un oggetto non può essere in se stesso qualche cosa di molteplice e di diverso. È la stessa cosa in fondo che esprime negativamente il principio di contraddizione: «i principii d'identità e di contraddizione non sono che l'espressione positiva e negativa della medesima verità, circa l'essenza propria, incondizionata delle cose» (*W.*, I, 144). Tale principio è per sè evidente e necessario, anzi costituisce l'essenza medesima del nostro pensiero, sì che noi non possiamo concepire un oggetto che ad esso non obbedisca: negarlo sarebbe negare il pensiero stesso. Ma questa necessità e certezza sono lungi dall'essere semplicemente il frutto d'un'abitudine subbiettiva: perchè anzi tutta l'esperienza è in disaccordo con questo principio. Certo essa è dall'intelletto organizzata in modo da rispondervi apparentemente: ma tutti gli oggetti dell'esperienza ci si rivelano — quando li analizziamo — come combinazioni mutevoli e dipendenti da condizioni esteriori; ed anche se noi li dissolviamo per non considerare che le qualità o le energie semplici, noi troviamo sempre nella loro essenza qualche cosa

appunto che in fondo essa contraddice sempre alla norma suprema. Ma il principio *a priori* ha un carattere puramente formale ed ogni contenuto del sapere viene ad esso dall'esperienza : noi non possiamo quindi altro affermare della realtà assoluta, che il carattere espresso dal principio formale — l'identità pura — e quelli che sono in questo concetto implicati.

L'*identità* pura della realtà assoluta vuol dire che essa non contiene alcuna diversità nella sua essenza, non contiene differenze o relazioni di sorta. « Affermare che il diverso sia originariamente in sè e, così come tale, uno e che l'uno possa del pari essere diverso è la negazione diretta del principio di contraddizione. Ed una volta negato questo principio è finita con ogni pensiero reale e qualsiasi sforzo per andare in qualche punto alla certezza diventa inutile », (*W*, I, 243). Una delle prime specificazioni del concetto di « identico » è quella di « *incondizionato* » : perchè il fatto d'essere condizionato non significa altro che la presenza d'un elemento straniero in ciò che è condizionato (*W*, I, 140). « Il concetto dell'incondizionato è una pura specificazione del concetto dell'identico con se stesso, vale a dire è in esso immediatamente contenuto. Noi non abbiamo bisogno di uscire dal concetto dell'identico per vedere che esso è incondizionato, per sè esistente, cioè che non può dipendere quanto all'esistenza ed essenza sua da cosa alcuna. Infatti la dipendenza da altro implica la presenza d'un elemento straniero e quindi una differenza interna in ciò che dipende, mentre l'identità d'una cosa con se stessa significa appunto l'assenza d'ogni differenza interna ... L'identità con sè sopprime evidentemente, anzi meglio esclude ogni rapporto con altro »,

(*W*. I, 183-4). Dal carattere dell'identità discende egualmente l'*unità*. Infatti solo ciò che è identico a se stesso è uno e l'essenza dell'unità risiede propriamente in questa identità interiore. Una molteplicità di esseri veramente identici è contradditoria perchè una molteplicità non è senza un rapporto e l'identità perfetta esclude ogni rapporto. Coloro che, come Herbart, derivano il mondo da una pluralità di monadi incondizionate sono necessariamente condannati o a porre come *assoluta* ed originaria una molteplicità di enti reciprocamente connessi e perciò *relativi* od a considerare come puramente illusorio ogni rapporto reciproco, sopprimendo così l'unica ragione che vi potrebbe essere di porre all'origine delle cose una realtà molteplice. Infine l'identità implica l'*immutabilità*: il mutamento non può essere che straniero all'essenza delle cose, se questa è identità perfetta. Un divenire assoluto, un fluire continuo dal nulla e nel nulla ridurrebbe il contenuto mutevole a non essere che un puro accidente e l'identità originaria dell'essenza delle cose ricomparirebbe nell'identità astratta del puro divenire. Un divenire eternamente concatenato è invece in realtà presente tutto simultaneamente: le sue apparizioni e disparizioni sono relative allo spirito che le apprende e non toccano l'essere in sè delle cose (*W*, I, 159 ss.).

A questo complesso di proposizioni formali di carattere quasi esclusivamente negativo si riduce, secondo lo Spir, tutto quello che la conoscenza può affermare della realtà assoluta: non è possibile quindi intorno a questa un vero sapere, non è possibile (nel senso antico della parola) una metafisica (*W*, I, 2). Anche solo questa conoscenza negativa è tuttavia sufficiente alla ragione per giudicare alla luce di essa la

realtà empirica e dirigere in accordo con questo giudizio il sentimento e l'azione.

## VI.

Rivolgiamo pertanto di nuovo i nostri sguardi al mondo dell'esperienza per considerarne i rapporti con l'essere incondizionato. La legge fondamentale del nostro pensiero ci ha condotti a formulare il principio: la realtà assoluta deve essere identica con se stessa, incondizionata, unica, immutabile. Ora lo sguardo più superficiale sul mondo empirico ci mostra che questo, pur non contraddicendo a tal principio direttamente, in nessun punto vi corrisponde: e che quando noi crediamo di trovare in esso un'unità qualsiasi, essa è il frutto di quella naturale illusione che abbiamo sopra analizzato. Tanto il mondo corporeo quanto l'io conoscente si riconducono a qualità od attività che risultano da rapporti e da condizioni: inoltre e l'uno e l'altro sono una successione di stati passeggeri, nella quale l'unico elemento costante è dato da una concatenazione interiore che non è se non il riflesso, nella natura, della unità della norma assoluta. Se quindi la sola realtà normale per lo spirito è la realtà incondizionata, la realtà empirica è una realtà che non risponde alle esigenze della norma, è una realtà anormale, e perciò dolorosa. Il dolore è uno stato che non può stare simile a sè, che implica la tendenza a passare ad un altro stato, a negare se stesso. Quindi nel dolore la

natura delle cose pronuncia essa stessa il giudizio sopra il suo stato, nega e condanna sè come anormale: il dolore esprime nella sfera del sentimento la verità di ciò che proclama nella sfera del pensiero la legge dell'intelligenza: vale a dire che la realtà vera è la realtà identica, pura, che non può contenere la tendenza a divenir altra, a contraddire se stessa e che la realtà empirica, la quale contiene in sè lo stimolo ad annullare il suo stato presente implica in sè qualche cosa d'anormale, la contraddizione e l'errore per l'intelligenza, il male e il dolore pel sentimento. Il dolore prova quindi anch'esso per la sua stessa natura che la realtà empirica non è ciò che dovrebbe essere, è qualche cosa di falso, di decaduto: e prova ad un tempo l'esistenza d'una realtà più alta, che sola ha diritto di esistere; come verità per l'intelligenza, come bene per il sentimento (*W*, I, 165 ss.).

D'altro lato però la realtà empirica non contraddice direttamente alla norma, non ci presenta cioè unità reali e tuttavia mutevoli, condizionate, diverse da se stesse. Anzi: l'esperienza pur contenendo degli elementi che non soddisfano alla norma dell'essere vero, ci rinvia nondimeno essa stessa a questo essere, in quanto è organizzata in modo da corrispondere apparentemente alle esigenze della norma. Il contenuto della nostra esperienza è organizzato in modo che noi riconosciamo nei nostri stati interiori un io unico in apparenza semplice e permanente e nelle sensazioni un mondo di sostanze corporee. Ora ciò non risulta solo, come sappiamo, da una subordinazione del materiale empirico *a priori* per mezzo delle forme della conoscenza, ma presuppone anche un principio d'orientamento della stessa Natura secondo le esigenze dell'*apriori:* infatti

«noi non potremmo conoscere il contenuto delle nostre sensazioni come corpi fuori di noi, se esso non fosse già stato organizzato dalla Natura in modo da corrispondere in fatto a questo modo di apprenderlo» (*W.*, I, 351). Ciò costituisce quella organizzazione deceptiva della realtà empirica, della quale lo Spir parla così sovente: in essa egli rinnova un pensiero famigliare ai teosofi ed ai mistici. «Era necessario, dice p. es. St. Martin parlando della caduta dell'uomo nella regione dell'illusione e del non essere, che questa regione ancora, per la molteplicità delle sue leggi e delle sue azioni, gli mostrasse in apparenza un'unità altra da quella dell'Essere semplice e verità altre dalla sua. *Infine era necessario che il nuovo fondamento sul quale egli si era appoggiato gli presentasse un quadro fittizio di tutte le facoltà, di tutte le proprietà di questo essere semplice e tuttavia non ne avesse alcuna*» (*Tableau naturel,* I, 80).

Questa oscura tendenza della stessa Natura verso l'essere perfetto si rivela ancora a noi come finalità dell'ordine naturale (*Von d. Endzweck d. Natur* in *Vier Grundfragen,* 1880, 1-32; *W.*, II, 274 ss.). Non può essere naturalmente nell'ordine delle idee dello Spir il vedere nel corso naturale delle cose un reale orientamento del mondo sensibile nel tempo verso i fini dello spirito: perchè il mondo sensibile non è in fondo che la coscienza naturale e d'altronde nessuna connessione interiore sarebbe possibile nei corpi come sostanze. Ma l'apparente finalità naturale è per noi un'altra manifestazione della tendenza del principio della coscienza naturale, del logos naturale: anche qui questo principio dell'esistenza inferiore ci si rivela non come qualche cosa di ostile e di opposto alla norma, ma come

una specie di potenza inferiore che già tende oscuramente verso la perfezione. Lo Spir vede una traccia di questo ordine finale nella stessa natura inorganica: le leggi fisiche e chimiche rivelano dappertutto un'armonia così mirabile che sembrano l'opera d'una ragione governante le cose. Ma è nel dominio della vita organica che risaltano nel modo più evidente i segni di questa azione: la forma organica, quell'unità che presiede allo scambio continuo degli elementi è qualche cosa di assolutamente inderivabile dalle leggi fisiche e chimiche. Questa finalità naturale è pensata comunemente come l'opera d'una ragione, perchè noi non possiamo concepire altra forma di combinazione d'una molteplicità di elementi in una direzione determinata se non quella che ci è nota per la nostra attività cosciente. Ma la finalità della natura non può essere evidentemente come quella d'un essere intelligente che ha esteriormente a sè la materia che esso plasma secondo i suoi fini: il servizio reso dai tentativi d'esplicazione meccanica e dal darvinismo sta appunto secondo Spir nell'aver definitivamente escluso ogni intenzionalità dal principio agente nella natura. Vi è un principio universale che agisce in tutte le cose sensibili: la finalità apparente di queste non è che l'espressione di tale unità. La realtà naturale ha due lati: quello dell'unità e quello della diversità. Il primo è il lato sottratto alla nostra percezione, che noi induciamo solo dalla cosiderazione dei molteplici e diversi effetti nei quali si rivela; esso contiene la ragione dell'unità naturale delle cose ed è il fondamento di quella disposizione armonica che noi apprendiamo nella finalità. Nè deve meravigliarci che sussista un'analogia profonda tra l'azione sua e quella dell'intelletto umano: poichè esso è l'universale con-

creto, reale, l'intelletto è l'universalità ideale, microcosmica; l'intelletto (naturale) riproduce idealmente per mezzo della conoscenza quell'unità delle cose che il principio della natura è direttamente in se stesso. Così, sebbene il principio della natura sia lungi dall'essere identico con l'unità assoluta, esso rivela già una tendenza verso l'unità, verso la norma. Il che però differisce profondamente, si comprende, dall'asserire che la natura abbia il termine del suo divenire nell'unità assoluta. Ciò che diviene rivela pel divenire stesso la sua imperfezione: il mutamento non può procedere dal perfetto. Da ciò segue che non vi può essere una causa prima del divenire: ma altresì che non vi può essere un termine ultimo, perchè l'essere perfetto e normale non può essere il prodotto finale d'una serie di mutamenti. La natura è anormale e per questo tende verso la norma come verso la sua vera e propria essenza: ma questa è fuori di essa e non può essere il termine del suo divenire.

Il rapporto della realtà empirica con la realtà normale assoluta viene dallo Spir riassunto nell'affermazione che la prima sta alla seconda come una *rappresentazione falsa* all'oggetto. Questo è il principio che era già stato espresso con grande energia da alcuni tra gli antichi filosofi: per es. in Grecia dagli Eleati, nell'India dai metafisici del Vedanta e del Buddismo. Ed è in fondo anche quanto si esprime quando si dice che la realtà empirica è fenomeno, è parvenza: « quando si dice che qualche cosa è parvenza, non realtà, si dice sempre con ciò, anche se non se ne ha chiara coscienza, che la stessa contiene in sè un elemento di falsità (*W.*, I, 224). Però è necessario distinguere accuratamente il senso che ha in Spir la parola « feno-

meno» da quello che le si dà ordinariamente. In generale l'elemento di falsità nel fenomeno viene attribuito al fatto della conoscenza. L'oggetto vero della coscienza fenomenica è la realtà assoluta, la cosa in sè; ma questa, passando attraverso le forme della conoscenza, si rispecchia, per così dire, deformandosi, dà origine ad un' imagine inadeguata, ad una parvenza che è un travestimento. Secondo lo Spir invece il carattere fenomenico inerisce già all'oggetto della conoscenza, cioè alle sensazioni; queste sono già per sè qualche cosa di falso perchè simulano una realtà che effettivamente non hanno. Gli elementi sensibili che sono oggetto della rappresentazione non hanno in sè realtà alcuna, perchè non hanno una natura propria: per effetto della loro mobilità ed inconsistenza essi non potrebbero apparire come sussistenti, se non attingessero un'apparenza di realtà dalla sola e vera realtà. Poichè anche gli elementi sensibili, pur acquistando consistenza di oggetti sostanziali solo per virtù della rappresentazione, sono anteriormente alla sintesi rappresentativa qualche cosa di reale solo in quanto già nel seno della natura vive una tendenza verso la norma, per la quale essa si predispone alle forme dell'unità e della realtà. L'illusione creatrice del mondo empirico procede dunque già dal principio della natura: dal punto di vista assoluto è già un riflesso illusorio della vera unità e realtà l'unità medesima di questo principio, in virtù della quale le sensazioni sono disposte in modo da poter poi essere apprese come un mondo di sostanze. La rappresentazione non fa che continuare e compiere quest'opera della natura: essa falsa alla sua volta l'oggetto in quanto invece di costruire un mondo di sensazioni passeggere ne costrui-

sce un mondo di oggetti sostanziali per un modo subbiettivo di apprendere le cose, il quale non corrisponde affatto al loro essere. Mentre quindi secondo la concezione ordinaria il mondo fenomenico è la stessa realtà in sè, ma travestita in forme straniere, secondo lo Spir esso è anzi il non essere medesimo, un μὴ ὄν, come la materia platonica, che dalla realtà assoluta attinge le forme, sotto le quali può acquistare una parvenza di realtà. Epperciò noi possiamo benissimo chiamar il mondo empirico una rappresentazione falsa, una parvenza della realtà assoluta; una parvenza che *imita* la natura della realtà assoluta, ma *non vi partecipa,* non ne è un effetto, nè una manifestazione, non avendo con essa nessun reale ed essenziale rapporto.

Noi arriviamo quindi naturalmente a questa importantissima conseguenza: che il mondo empirico non può venir derivato dalla realtà assoluta. Abbiam veduto come esso, pur non contraddicendo in modo assoluto alla norma *a priori,* anzi simulandone in certo modo i caratteri, non corrisponda veramente ad essa sotto nessuno dei suoi aspetti: esso è un divenire continuo, condizionato, che rivela da ogni parte il suo carattere anormale. Ora sarebbe contraddittorio ammettere che questo cambiamento, quest'imperfezione, questa falsità appartengano all'essere in sè delle cose: la verità non produrrà mai da sè l'apparenza, il divenire non può dedursi dall'essere: l'incondizionato non può contenere quindi in sè la ragione del mondo empirico (*W.*, I. 228-9). Essendo inderivabile, il mondo empirico è per conseguenza filosoficamente inesplicabile. Anche quando noi conoscessimo perfettamente gli oggetti empirici e le loro leggi, noi non comprenderemo ancora perchè esistano: perchè la loro natura è anormale, perchè se-

condo la legge del nostro intelletto, essi non dovrebbero esistere. Bisogna ben distinguere tra «conoscibile» e «comprensibile». L'incondizionato, che è in sè inconoscibile, è invece la sola cosa comprensibile, perchè è la sola cosa che non ha bisogno di ragione, che anzi deve essere considerata come il principio di ogni esplicazione (reale od apparente). La realtà empirica invece è conoscibile, constatabile, ma non esplicabile: il suo carattere problematico procede appunto da ciò che vi è in essa qualche cosa che non può assolutamente ricevere esplicazione alcuna.

L'inesplicabilità del mondo condanna *a priori* tutte quelle dottrine, che, pur ponendo l'assoluto come una unità, han tentato di derivare da quest'unità incondizionata il condizionato. Esse si distinguono in due gruppi, secondochè pongono l'unità incondizionata come immanente (panteismo) o come trascendente (teismo). Il panteismo può ancora venir inteso in due sensi, secondo che identifica l'uno incondizionato con gli oggetti diversi e molteplici (panteismo naturalistico) o intende per l'uno assoluto l'unità interiore degli oggetti, il vincolo reale che sta a fondamento della loro molteplicità (panteismo metafisico). La prima tesi annulla realmente il concetto dell'uno incondizionato: se l'incondizionato fosse il mondo stesso nella sua molteplicità, che cosa potrebbe significare ancora questo concetto di «incondizionato?». L'esperienza immediata sarebbe la metafisica definitiva ed ogni ricerca d'un assoluto sarebbe destituita di senso. La seconda tesi invece identifica l'assoluto con quel principio della connessione interiore dei fenomeni, che abbiamo veduto essere come uno sforzo della natura verso il divino. Ora nessuna confusione è più falsa ed assurda di que-

sta: perchè anche questo vincolo interiore è un oggetto empirico (« interiore » vuol dire soltanto « reale, ma non dato direttamente alla percezione »): esso non è, secondo lo Spir, in fondo altro che l'unità fittizia *data* del substrato naturale della coscienza, la quale rende possibili le unificazioni egualmente fittizie della rappresentazione. Quindi è ben lungi dall'essere una realtà trascendente ed incondizionata. Comunque si voglia del resto pensare questa unità, dalla quale sarebbe sorto per una specie di divisione o di irradiazione il mondo degli oggetti, è ovvio vedere che il pensiero della dispersione d'un'unità originaria non ha senso alcuno. L'unità reale non può essere divisa: e ciò che può essere diviso non può antecedere il molteplice, perchè è già nella sua essenza vera ed originaria un essere molteplice. Con questa osservazione si può connettere poi ancora il problema del male, che è per il panteismo una difficoltà insormontabile. Eguali considerazioni oppone lo Spir alla dottrina teistica, che vorrebbe esplicare il mondo per mezzo d'una causa esteriore, trascendente. Il teismo ordinario, che per « mondo » intende un complesso di sostanze, va incontro ad un doppio assurdo: perchè, ammessa la realtà obbiettiva della materia, essa costituisce un vero essere spaziale incondizionato, ossia un vero assoluto, del quale è assurdo cercare o porre una causa. Ma anche intendendo per « mondo » l'esperienza, è vano volere, in virtù d'un principio costitutivo dell'esperienza, trascendere l'esperienza stessa, assegnandole una causa prima incondizionata; è vano pensare ad una creazione *ex nihilo* di questa causa, introducendo così un rapporto, del quale il concetto ordinario di causa non ci dà la minima idea; è vano infine, per la stessa ragione sopra

opposta genericamente al panteismo, cercare in questa causa incondizionata l'origine del condizionato con tutte le sue imperfezioni. Lo Spir rileva sotto questo rapporto sopratutto la difficoltà morale: Dio ci è dato come la bontà e verità perfetta e quindi come una potenza puramente morale, non come una potenza fisica. « Credere in Dio è credere all'esistenza d'una norma suprema, ossia d'una natura normale delle cose superiore ed opposta alla loro natura fisica. Dio dev'essere cercato nella nostra coscienza morale, non nella natura fisica che è opposta alla nostra natura morale. La natura fisica è immorale e quindi anormale. Ora ciò che è anormale non potrà mai venire da noi esplicato o compreso: perchè rendere una cosa comprensibile è mostrare precisamente che essa è conforme alle norme delle quali abbiamo intima coscienza e l'anormale si oppone a queste norme. Si sa d'altronde quanto siano stati vani tutti gli sforzi per esplicare e giustificare l'esistenza del male e dell'errore. Il mondo fisico, che è pieno di male e riposa su d'un' illusione, resterà dunque per sempre inesplicabile (*Esquiss.*,4 3-44) (1).

## VII.

La metafisica dello Spir si riassume e conclude così nella constatazione rassegnata dell' inesplicabile dualità della realtà normale e perfetta e della realtà empirica. Da un lato il principio *a priori* dell'identità, il concetto dell'incondizionato e della sostanza, che è

(1) Pag. 32 della presente trad. *(N. d. T.)*.

per noi la norma logica, il criterio indeclinabile, in base al quale decidiamo della verità e della realtà, ci rinvia ad una realtà normale perfetta, della quale conosciamo soltanto i caratteri formali espressi nella norma suprema della ragione. Dall'altro, l'analisi della realtà empirica — l'io ed il mondo — ci rivela che in essa nulla corrisponde alla legge del nostro pensiero e che essa non può considerarsi come un'altra realtà sussistente accanto alla realtà normale, perchè tutto quanto essa ha di realtà è attinto alla stessa realtà normale: il mondo empirico è una specie di illusione organizzata, che può apparire come un mondo reale di esseri, solo perchè simula il suo accordo con la norma suprema. Quindi in esso si rivela una natura anormale, straniera all'essere vero, che si nega e si condanna da sè medesima: una natura che non può venir dedotta dalla realtà normale, perchè ciò che a questa contraddice non può venirne derivato. Ogni esplicazione metafisica, la quale cerchi nell'assoluto, nella realtà normale la ragione ed il principio della realtà empirica si risolve per conseguenza in una contraddizione inevitabile: la dualità dell'assoluto e dell'empirico, dell'essere normale, intelligibile e dell'essere anormale, sensibile, è inconciliabile: l'esistenza del mondo è un doloroso, incomprensibile mistero, che non ammette soluzione.

Ma l'incondizionato se non è la *causa,* è bene la *norma* della realtà empirica: il problema, teoreticamente insolubile, si risolve in un cómpito pratico: il medesimo atto della ragione, per cui l'uomo si eleva alla coscienza chiara di questa dualità, ha il fine suo non nella posizione d'un problema insolubile, ma nella elevazione pratica dell'essere umano verso la perfezione

della realtà normale. Anche l'uomo infatti è uno degli esseri della realtà anormale: e di questo suo essere intrinseco ha coscienza nel sentimento. Ora noi abbiamo veduto che l'anomalia si traduce nel sentimento come dolore: così il dolore, che è l'espressione d'uno stato anormale, diventa per l'uomo la rivelazione graduale ed indiretta d'una realtà normale, suscita e coltiva nello spirito umano il presentimento d'una natura delle cose più alta e della possibile nostra unione con essa. Questo fatto di apprendere l'incondizionato pel sentimento è ciò che costituisce secondo lo Spir la *religiosità*. Il primo grado di questa vita superiore secondo la norma è la moralità: che presuppone un primo presentimento della verità suprema, dei fini superiori che scaturiscono all'uomo dalla coscienza del suo vero essere, della sua natura normale: soltanto, questo presentimento della realtà normale non è ancora una affermazione esplicita. Il secondo grado è costituito dalla religione propriamente detta: che, considerata nella sua purezza da ogni elemento egoistico inferiore, è elevazione cosciente dello spirito alla realtà incondizionata. Essa è da principio opera del puro sentimento: ma nella sua forma più perfetta accoglie in sè la luce della ragione e diventa religione filosofica. In questa, come nella forma più alta della vita, culminano l'attività teoretica e la pratica: la prima, come filosofia, fonda, illumina e guida il sentimento; la seconda, come sentimento ed attività religiosa, sorregge e vivifica il pensiero e ne incarna nella vita le conclusioni supreme.

PIERO MARTINETTI.

che ci costringe a conoscerle come stati di altri oggetti e così come qualche cosa che non è mai assolutamente e semplicemente se stesso. Di più il mutamento — l'unione successiva del diverso — ci mostra ben chiaramente che nessun oggetto reale, nessun elemento della realtà soddisfa alle esigenze poste dal principio della ragione. La conseguenza evidente è che questo principio non può essere che una legge *a priori* della ragione.

Qual'è il senso, la portata di questo principio? Esso puó, dice lo Spir, venire inteso in tre estensioni diverse: come negazione della contraddizione (la coesistenza di *A* e di non *A*) o della opposizione (la coesistenza in *A* di due qualità diverse, dal medesimo punto di vista, p. es. del bianco e del rosso) o della molteplicità e diversità (la coesistenza in *A* di due qualità diverse, da due punti di vista diversi, p. es. di una certa forma e d'un certo colore). I logici in generale hanno inteso il principio di contraddizione solo nel primo senso: sebbene non vi sia tra i primi due casi altra essenziale differenza se non che nell'uno l'affermazione e la negazione dividono tutta la sfera delle possibilità in due parti che non ammettono terzo termine, mentre nell'altrò tale sfera è divisa in più possibilità, ciascuna delle quali però esclude le altre così irremissibilmente come nel primo caso, per quanto la coscienza della loro incompatibilità non sia del pari viva e presente. Lo Spir invece vuole esteso il principio d'identità e contraddizione anche al terzo caso e cioè all'unione immediata di qualità differenti. Il pensiero volgare non vede in questo caso alcuna contraddizione in quanto l'unione *condizionata* del diverso costituisce il fondamento stesso di quella

*

organizzazione illusoria che costruisce il mondo dei corpi: un oggetto può essere sotto un rispetto bianco, sotto un altro rotondo. La contraddizione sussiste nondimeno sempre: il bianco come tale non può essere il rotondo come tale: se l'oggetto bianco e rotondo fosse realmente *un* oggetto, esso chiuderebbe nel suo seno una contraddizione così recisa come tra il bianco e il non bianco. E' facile vedere l'importanza di questa estensione del principio d'identità dal punto di vista ontologico: negata la possibilità d'un'unione incondizionata del diverso, è negata la realtà di quelle unità fittizie che si dicono oggetti: un abisso insuperabile si apre tra la costituzione della realtà sensibile e le esigenze del principio della ragione.

Ma il principio d'identità non è solo un criterio formale negativo, in base al quale possiamo giudicare della realtà degli oggetti dell'esperienza: esso contiene sotto un certo rispetto una posizione iniziale, un'affermazione ontologica. Il fatto che detto principio esprime una norma la quale non viene dall'esperienza, anzi è da questa contraddetta e che tuttavia rappresenta per il conoscere nostro un'assoluta necessità, un valore, la cui negazione è la negazione della conoscenza stessa, prova abbastanza evidentemente, secondo lo Spir, che esso è la rivelazione *formale* d'una realtà superiore, anzi della realtà assoluta, della realtà veramente identica a se stessa, epperò incondiziata, immutabile, pura, perfetta. Questa realtà metafisica, di cui la legge che condiziona la conoscenza stessa del mondo empirico è la coscienza iniziale, è la sola realtà vera, perchè è la sola, nella quale il nostro pensiero possa arrestarsi definitivamente: il carattere enigmatico di ogni realtà empirica procede per contro da ciò

# I

## CONSIDERAZIONI SULLO SCOPO E L'OGGETTO DELLA FILOSOFIA

La filosofia si trova in una strana condizione: non s'è nemmeno d'accordo sullo scopo e l'oggetto delle sue ricerche, sulla natura delle cognizioni ch'essa deve fornirci. Non solo dunque la filosofia non esiste come scienza, ma non si sa neanche con esattezza quale specie di scienza debba essere. Nonostante, la maggior parte di quelli che s'occupano di filosofia saranno forse d'accordo su questo punto: la filosofia deve ricercare le nozioni più alte e più universali, costituire una sintesi delle scienze particolari, e, oggidì, parecchi sono propensi a credere che si possa giungere a una tale sintesi per mezzo dei soli dati dell'esperienza. Se la filosofia potesse erigersi su questa base, essa si limiterebbe al mondo dell'esperienza, non farebbe che esporre le leggi più universali della connessione degli oggetti fra loro e dei fenomeni empirici. Ma è un fatto che lo spirito umano non vuole o non può contentarsi del mondo dell'esperienza; che tende, col pensiero, a oltrepassarlo; e qualcuno è d'avviso che il còmpito preciso della filosofia è proprio di ricercare la

ragione di questa tendenza. Ecco dunque due opinioni differenti, e in un certo modo incompatibili fra loro, sullo scopo e l'oggetto della filosofia.

Ci proponiamo di esaminare in ciò che segue la supposizione che la filosofia può essere una scienza puramente empirica, che si può ottenere una sintesi generale delle scienze per mezzo dei soli dati dell'esperienza. Il resultato di quest'esame, quand'anche dovesse essere negativo, non sarà senza utilità, poichè la prova chiara e indubitabile dell'impossibilità di concepire una connessione generale delle cose per mezzo dei soli dati dell'esperienza può risparmiarci una buona dose d'inutile lavoro mentale, e contribuire un poco a dissipare le tenebre che offuscano il pensiero filosofico. La soluzione definitiva d'un tale problema avrebbe valore per il solo fatto che sarebbe definitiva.

## I.

La nostra esperienza si divide, come si sa, in due distinti dominî: noi abbiamo un'esperienza interna e un'esperienza esterna; ci conosciamo noi stessi e conosciamo un mondo di corpi che ci è estraneo e esteriore. L'esperienza ci mostra pure che la vita psichica o spirituale che ci è propria è connessa a certi organi materiali e non si riscontra mai in loro assenza. Per la semplice constatazione di questo nesso fra spirituale e materiale non c'è bisogno di filosofia, e s'ingannano stranamente coloro che facendo della fisiologia cerebrale credono di fare della filosofia. Se una filosofia puramente empirica fosse possibile essa dovrebbe farci concepire questa connessione per mezzo

dei soli dati dell'esperienza, essa dovrebbe mostrare cioè come dalla natura stessa di certe combinazioni e funzioni materiali risultino i fenomeni della vita psichica o spirituale. Bisogna dunque esaminare ciò che l'esperienza c'insegna sulla natura degli oggetti e degli avvenimenti materiali.

È una vera fortuna per noi che la stessa scienza sperimentale sia pervenuta a mettere in luce in un modo definitivo la natura degli oggetti e dei fenomeni materiali, giacchè in questa guisa sarà possibile anche a noi di risolvere il nostro problema in un modo definitivo. Un tale risultato è stato raggiunto con la scoperta dell'equivalente meccanico del calore e della legge della conservazione della forza. Uno studio approfondito dei fatti ha dimostrato che nel mondo materiale non vi sono differenti forze, che quelle ritenute per l'addietro come forze particolari non sono che delle modificazioni di movimento. Il movimento meccanico può trasformarsi in luce e calore, in elettricità e in azione chimica; il calore può dal canto suo essere trasformato sia in movimento meccanico, sia in elettricità, sia in azione chimica; parimente, l'elettricità può trasformarsi in movimento meccanico, in calore e in azione chimica. In tutte queste trasformazioni la quantità d'energia resta sempre la stessa: tanta se ne consuma sotto forma di movimento meccanico, altrettanta se ne acquista sotto forma di calore, o d'elettricità, o d'azione chimica, e reciprocamente.

E' dunque provato per esperienza che nel mondo dei corpi non vi sono altre forze che forze motrici, e che non vi si producono che movimenti e trasmissioni di movimenti da un corpo a un altro. In questo modo la scienza della natura è condotta dal resultato delle

sue ricerche a spiegare tutto meccanicamente nel mondo dei corpi.

Secondo questo resultato i corpi non hanno, per parlare chiaro, nessuna qualità, e non differiscono qualitativamente gli uni da gli altri. Questa proposizione sembra essere contradetta dal fatto che vi sono delle sostanze chimiche differenti; ma una differenza qualitativa di queste sostanze non esiste che nella nostra percezione. Considerate in sè, indipendentemente dalla nostra percezione, l'azione e gli effetti delle sostanze chimiche sono gli stessi: dei movimenti e delle trasmissioni di movimenti, perchè nel mondo materiale non vi possono essere altri effetti possibili.

Tali sono adunque i resultati definitivi della scienza. Nessuna scoperta futura potrà modificarli in nulla, giacchè si verrebbero a rovesciare con ciò delle verità stabilite, e in particolare la legge della conservazione della forza, il che non è possibile. Questa nozione, è, per conseguenza, acquisita per tutti i tempi, e cioè che nel mondo materiale non vi sono altri fatti che movimenti e trasmissioni di movimenti.

Ora, che cos'è il movimento? Un cambiamento di luogo, o per essere più precisi, di posizione reciproca dei corpi nello spazio. Tutto ciò che può avvenire nel mondo dei corpi si riduce dunque a questo: che i corpi varino le loro reciproche posizioni, che avvenga un cambiamento nelle loro distanze e nei loro aggruppamenti, che ciò che era a sinistra venga a destra, e viceversa, che salga ciò che era in basso, e che ciò che era in alto discenda. Nessun fatto, nel mondo materiale, è dunque di natura interna, e non può produrre un cambiamento nei corpi stessi, i corpi propriamente detti, gli elementi primordiali della materia, essendo di lor natura invariabili.

Si deve anche supporre che i movimenti dei corpi siano loro indifferenti, e, per così dire, estranei, e che non derivino dalla loro natura intima, giacchè se un movimento fosse proprio e inerente a un corpo, non potrebbe esserne separato e trasmesso a un altro corpo: la comunicazione del movimento sarebbe impossibile. Nel volere spiegare tutto meccanicamente la scienza moderna obbedisce appunto alla tendenza di non ammettere nel mondo materiale che dei movimenti, e di considerare il movimento in se stesso come uno stato dei corpi che non è loro proprio o inerente, che è loro comunicato dall'esterno, e che possono trasmettere ad altri corpi. Giacchè è da questo punto di vista soltanto che le leggi meccaniche — la legge d'inerzia, la legge di comunicazione del movimento, ecc. — son valide.

Ma dal momento che s'è riconosciuto che nel mondo dei corpi non possono prodursi che movimenti, e che i movimenti in se stessi sono indifferenti ai corpi mossi, ne risulta evidentemente che i fenomeni della vita psichica, le sensazioni, i pensieri e le volizioni, ecc., non possono mai essere spiegati dalla natura dei corpi e delle loro funzioni. Che un atomo si trovi a sinistra o a destra di un altro, che si avvicinino o si allontanino l'uno dall'altro con una velocità più o meno grande, tanto questo come in generale tutto ciò che può avvenire nel mondo materiale non contiene alcuna ragione concepibile perchè qualcosa di completamente differente, quale una sensazione o un'idea, si produca. Una comunanza di natura fra spirituale e materiale, fra un sentimento o un pensiero e un qualsiasi cambiamento di luogo di atomi nello spazio, non può essere concepita nè ammessa, neanche a titolo d'ipo-

tesi. La dipendenza della vita spirituale da sostanze e da funzioni materiali non può dunque essere spiegata da nessuna filosofia fondata sui soli dati dell'esperienza; vale a dire che la filosofia in quanto sintesi generale delle scienze non può essere derivata o dedotta dai soli dati dell'esperienza. Ciò non ammette più dubbio da che è stata scoperta la legge della conservazione della forza e che è stato constatato che i corpi non possiedono alcuna qualità e non possono produrre che movimento.

La tesi svolta qui sopra è già stata sostenuta da Du Bois Reymond nel suo notevole discorso sui limiti della conoscenza della natura (1), e ha trovato molti contradittori. In qual modo se n'è potuta disconoscere così l'evidenza? Indubbiamente l'opinione tanto diffusa, anche oggi, che la natura intima dei corpi ci è ancora sconosciuta, ma che potrà esser messa in luce in un avvenire più o meno lontano, e che sarà allora possibile spiegare la vita spirituale per mezzo delle funzioni materiali, n'è una delle cause principali. Nullostante anche questa opinione si fonda su un malinteso: non si può conoscere un oggetto e ignorarne nello stesso tempo la natura, giacchè la natura dell'oggetto è l'oggetto stesso. Da tanti secoli il mondo dei corpi è l'unico oggetto d'investigazione di tutte le scienze sperimentali, e la natura dei corpi ci rimarrebbe ancora sconosciuta? Sarebbe un controsenso. La scienza della natura è pervenuta di fatto a un resultato definitivo a questo riguardo, da che essa ha constatato che i corpi non hanno qualità e non possono produrre che movimento.

---

(1) *Ueber die Grenzen des Natur-Erkennens*. Leipzig, 1872; 5ª ediz. 1882.

La natura dei corpi ci è quindi completamente rivelata, e nessun altro progresso ulteriore è possibile in questa direzione. Prima delle ultime scoperte si poteva ancora supporre, almeno con un'apparenza di ragione, che la materia possegga delle proprietà o delle forze di natura sconosciuta (delle *qualità occulte*); ma una volta riconosciuta la legge della conservazione della forza, dal momento che si sa che non esiste in natura che una sola e stessa forza, la quantità della quale rimane sempre costante, non c'è più da aspettarsi nessuna nuova rivelazione sulla natura dei corpi.

Neppur s' ignora che i risultati ottenuti per via sperimentale possono anche dedursi *a priori* dal concetto stesso di corpo come oggetto esteso, riempiente uno spazio, e che questa deduzione è già stata fatta da molto tempo. Per non andare più oltre, Descartes aveva insegnato che i corpi non hanno nessuna qualità e non possono produrre che movimento. Difatti, le qualità essenziali, o come si chiamano le qualità primiere della materia: l'estensione e la figura, l'impenetrabilità, la divisibilità, la mobilità e l'inerzia, sono riconoscibili a prima vista e costituiscono la natura propria della materia, che è, in conseguenza, ben lungi dall'esserci sconosciuta. Tutti i progressi della scienza fisica tendono precisamente a dimostrare che la materia non ha altre qualità; giacchè i progressi della teoria scientifica consistono a spiegare tutto meccanicamente, ossia a ricondurre tutte le azioni dei corpi al movimento. La natura della materia è dunque doppiamente constatata, e l' impossibilità di dedurne i fenomeni della vita spirituale stabilita per tutti i tempi.

Ma, in fondo, per decidere la nostra questione non c'è neanche bisogno di tutte le precedenti considera-

zioni; l'impossibilità di spiegare la vita spirituale con delle cause materiali può essere dimostrata, e più brevemente, con questa semplice riflessione, che noi riconosciamo il mondo dei corpi come un mondo estraneo e esteriore a noi. Colui che imprende di far derivare la nostra vita intima, spirituale, da dati e condizioni materiali, deve dunque provare che ciò che m'è estraneo non m'è estraneo, che sono io stesso quello che riconosco come un oggetto esteriore; ciò che implica contradizione in termini. Giacchè qualunque sia d'altra parte la natura della materia, è fuor di dubbio che la materia è precisamente ciò che io non sono, e che s'ha ragione quindi di designarla come il non-io. Vi sono, è vero, delle persone che vogliono considerare la differenza dell'io e del non-io come una differenza semplicitamente fenomenale, fondantesi su un'unità comune all'uno e all'altro, ma facendo questa supposizione si abbandona il terreno dell'esperienza, ci s'aggira in piena metafisica e completamente fuori della questione, poichè si tratta per noi del fatto che la connessione fra spirituale e materiale, fra l'io e il non-io, è inesplicabile per mezzo dei soli dati dell'esperienza, e contro questo fatto non possono prevalere ipotesi. Non basta affermare, senza prove, che l'io e il non-io sono in fondo identici; bisogna mostrare la loro unità nelle loro nature divergenti; bisogna far vedere che l'io e il non-io sono in fondo la stessa cosa, vale a dire che io sono ciò che non sono o ciò che non è me. Ora questo nessuno l'ha potuto far vedere nè potrà farlo vedere giammai (1).

---

(1) Per risolvere la nostra questione in modo definitivo bastano queste tre considerazioni:

1°) Se l'io e il non io, lo spirito e la materia, fossero uno, di

II.

Se, adesso, consideriamo la nostra natura e la nostra vita intima, psichica o spirituale, vi riscontriamo pure dei fatti che i soli dati dell'esperienza non bastano a spiegare.

In ogni tempo si son distinte dalla psicologia propriamente detta due altre scienze dell'uomo: la logica e l'etica o morale, giacchè s'è sempre intraveduto che la natura umana contiene, oltre a una parte fisica che è l'oggetto della psicologia, nel senso ristretto della parola, una parte non fisica che si può designare, in generale, come la natura morale dell'uomo.

In che consiste e che cosa significa questa differenza o questo dualismo del fisico e del morale nell'uomo?

Questa differenza può, come si sa, essere enunciata brevemente così: l'investigazione fisica constata ciò

---

loro propria natura o nella loro sostanza, la loro unità sarebbe un fatto di percezione immediata e non una semplice ipotesi.

2°) Ora, la supposizione di questa unità, è, al contrario, inconciliabile con la stessa natura dell'io che non esiste che distinguendosi da tutto ciò che esso non è.

3°) Questa supposizione è anche inconciliabile con la stessa natura dei corpi o della materia, e i predecessori di Locke hanno avuto ragione di dire che la materia non può pensare. Giacchè supporre che la materia ha un lato immateriale, sede del pensiero e delle sensazioni, significa supporre che essa ha un lato posto fuori dello spazio e senza nesso con la percezione esteriore, mentre il fatto conosciuto è che i corpi sono circondati *da ogni lato* dallo spazio, e non possono per conseguenza avere lato alcuno posto fuori dello spazio e sottratto alla percezione esteriore.

che *è*; l'investigazione morale ciò che *dev'essere*. L'uomo è un essere morale, innalzato al disopra della natura fisica, dalla nozione che gli è propria, che vi sono, nella natura fisica, cose che non devono essere, ossia *che non hanno il diritto d'esistere* o di prodursi. Un uomo che non possedesse questa nozione, almeno in germe, non sarebbe superiore all'animale.

Ma tutto in natura nasce e esiste secondo leggi immutabili, eterne; in che modo dunque l'uomo giunge ad affermare che qualcosa che è o che si produce non dev'essere, non ha il diritto d'esistere?

Ciò non è possibile, evidentemente, che perchè l'uomo possiede una *norma* che non ha tratta *(puisée)* dall'esperienza, e secondo la quale giudica le cose. Lo stesso fatto che l'uomo giudica, che condanna cose esistenti nella realtà, è dunque la prova che possiede effettivamente una tale norma. Non si può dire che non ha il diritto di condannare checchesia, che ogni giudizio siffatto si fonda su errori *(méprises)* e su imaginazioni, giacchè questo equivarrebbe a dire che non ha assolutamente il diritto di giudicare. Ora l'uomo giudica, è nel giudizio che si manifesta la sua natura morale; il fatto di giudicare ne implica dunque il diritto, e colui che volesse negare questo diritto emetterebbe pure un giudizio su ciò che deve essere e ciò che non dev'essere; si refuterebbe egli stesso di fatto.

Certo, l'uomo s'inganna spesso nei suoi giudizî, ma ciò non toglie che non vi siano in natura cose che non debbono essere, e gli stessi giudizî errati sono dei casi o degli esempi di ciò che non deve essere. L'esistenza di questi giudizî errati prova dunque non l'impossibilità, ma anzi la possibilità di giudizî

veri, per conseguenza anche la presenza d'una norma o di parecchie norme che servono loro di fondamento.

Ma determiniamo meglio il problema. Che c'è nella natura fisica che sia oggetto di condanna, e di cui si possa affermare che non deve essere o che non ha il diritto d'esistere?

La nostra natura è formata di due distinti elementi: da una parte di ciò che pensa e conosce; dall'altra di ciò che pensa e vuole in noi. Nel dominio del sentimento e della volontà ciò che non ha il diritto d'esistere è il male e l'ingiustizia. Nel dominio del pensiero e della conoscenza ciò che non ha il diritto di esistere è l'errore e la decezione, in generale il falso. Ora, che facciamo noi quando condanniamo, da una parte, il male e l' ingiustizia, e, dall'altra, l'errore e la decezione, negando loro il diritto all'esistenza? Noi constatiamo con ciò che il male e il falso sono qualcosa d'anormale, ossia d'opposto alla norma di cui abbiamo coscienza. La nostra coscienza attesta dunque l'esistenza, nella realtà, di un'opposizione radicale, essenziale, fra la norma e l'anomalia. Quantunque nella natura fisica il bene e il male, il vero e il falso siano mescolati e come intessuti insieme, quantunque sia sovente difficile di discernere ciò che è buono e ciò che è vero, noi abbiamo nondimeno la certezza che il bene e il male, il vero e il falso sono, di lor natura, opposti fra loro, e non possono procedere da principî comuni. Su questa certezza si fondano la moralità e la possibilità di formare dei giudizî.

I giudizî sono di due specie: il giudizio logico e il giudizio morale. Il giudizio logico è una decisione sul vero e il falso e implica la negazione o la condanna del falso. Il giudizio morale è una decisione sul

bene e sul male, sul giusto e l' ingiusto, e implica la condanna del male e dell'ingiustizia. Vi sono dunque delle norme logiche e delle norme morali. Le norme logiche sono le leggi secondo le quali *dobbiamo* pensare, che conducono al pensiero e alla conoscenza veri. Le norme morali sono le leggi secondo le quali *dobbiamo* volere ed agire, che conducono alla volontà e alle azioni buone e giuste. Queste leggi sono di natura affatto differente dalle leggi fisiche.

È qui il punto da cui si partono due divergenti vedute sulla natura delle cose. La questione di cui si tratta riguarda l'ontologia o la metafisica nella stessa misura che la teoria della conoscenza e la morale. Se si suppone che noi attingiamo tutto dall'esperienza, bisogna anche ammettere che il mondo dell' esperienza, la natura fisica, è la sola realtà, e che le leggi fisiche o naturali sono le leggi supreme: bisogna dunque negare la coscienza e la natura morale dell'uomo. Si concede all' opposto che la natura fisica racchiude cose che sono anormali, che non devono essere, bisogna allora ammettere che esiste, nella realtà, un'opposizione radicale, e che l'uomo possiede delle norme poste al di sopra della natura fisica, le leggi logiche e morali. L'*empirismo* è dunque connesso o unito al *monismo*, come, da un'altra parte, l'*apriorismo* è connesso al *dualismo* (1).

Per veder chiaro in questa questione bisogna fare astrazione da tutto ciò che ne è stato detto prima di

---

(1) S' intende qui per *monismo* la supposizione che non v'è che un genere di realtà, la realtà fisica. Nullostante la stessa realtà fisica contiene un dualismo, una differenza irreduttibile all'unità, quella fra spirituale e materiale, almeno nell'ipotesi che la materia esista realmente.

noi, e non considerare che i fatti stessi, il loro significato, e le conseguenze logiche che ne derivano. Se l'uomo non avesse in sè altro che quello che ha tratto dall'esperienza, se il suo pensiero e la sua volontà fossero retti da leggi esclusivamente fisiche sarebbe un essere puramente fisico, non un essere morale; non potrebbe innalzarsi nè alla scienza nè alla moralità. Ma questa supposizione è refutata dal fatto che l'uomo è divenuto un essere morale, che ha creato la scienza e riconosce la legge morale come obbligatoria per lui. L'uomo è intimamente convinto che non deve lasciarsi dominare dalle leggi fisiche o naturali, che è piuttosto suo dovere di non credere che il vero, e di non volere e di non fare che il bene, a dispetto di tutte le leggi e di tutte le propensioni naturali. L'uomo può ingannarsi nei suoi giudizî su ciò che è buono e su ciò che è vero, ma non s' inganna nella sua convinzione che solamente il bene e il vero hanno il diritto d'esistere, e che vi sono, per conseguenza, delle norme immutabili di ciò che dev'essere e di ciò che non dev'essere. È per ciò che l'uomo è un essere morale.

La natura è, al contrario, immorale; essa non conosce l'opposizione della norma e dell'anomalia; tutto esiste in natura con ugual diritto; il bene e il male, il vero e il falso vi sono indistintamente confusi. Perciò le leggi naturali del pensiero non possono condurre alla scienza, nè le leggi naturali della volontà

---

La parola *dualismo* ha dunque due sensi distinti: può designare una differenza irreduttibile all'unità, ma che non implica opposizione, e può designare un'opposizione essenziale e radicale, come quella del bene e del male, del vero e del falso. Qui si tratta d'un dualismo di questa ultima specie.

alla moralità. Esse ce ne allontanano invece; ed è lottando contro le propensioni e le leggi della sua natura fisica che l'uomo s'innalza alla moralità e alla scienza. Si pensi alle lotte e agli sforzi immensi che sono occorsi agli uomini per costituire la scienza, la conoscenza vera delle cose, e si vedrà quanto sia grande la forza di decezione nella natura. E, per quel che concerne la morale, si sa bene che l'umanità — ad eccezione di qualche individuo privilegiato — è poco progredita a questo riguardo: prova sorprendente della forza con la quale le leggi naturali della volontà si oppongono all'attuazione della giustizia e della morale (1).

V'è dunque una connessione logica necessaria fra la nozione che l'uomo possiede delle norme del pensiero e della volontà, che non ha tratte dall'esperienza, e la nozione che esiste un dualismo, un'opposizione radicale, fra la realtà empirica o fisica e la realtà suprafisica o metafisica, la quale ha un carattere puramente morale. Che significa difatti, in fondo, che l'uomo non riconosce che il bene e il vero come aventi diritto all'esistenza e obbligatorî per lui, e che condanna all'opposto il male e il falso come non doventi

---

(1) Stuart Mill ha benissimo rilevato, nel suo saggio postumo, *Natura*, questo carattere immorale di essa, e mostrato che ogni perfezionamento della nostra specie è una conquista dell' uomo sulla natura. Ma pur sentendo così fortemente l'opposizione del bene e del male e l' immoralità della natura indifferente all' uno e all'altro, Mill non ha veduto ciò che questa opposizione significava. La sua dottrina, che noi traiamo dall'esperienza tutte le nostre conoscenze, sin gli elementi della nostra condanna del mondo dell'esperienza, glielo avevano impedito. Mill era uno di quegli uomini rari superiori alle teorie che professano.

esistere? Egli riconosce con ciò che solamente il bene e il vero sono conformi alla sua natura normale e alla natura normale delle cose in generale; che il male e il falso vi sono, al contrario, opposti, e non possono per conseguenza esservene derivati. La natura fisica, che non conosce l'opposizione della norma e dell'anomalia, e nella quale tutto esiste con ugual diritto e secondo le stesse leggi, si trova dunque, per questo stesso, in opposizione con la nostra coscienza morale e col fondamento che questa coscienza ha nella realtà. È perchè la natura fisica è immorale che è anche anormale. Nella realtà suprafisica o divina si deve dunque vedere non la causa o la sostanza del mondo fisico, ma bensì la natura normale delle cose, che è il bene e il vero nella loro purezza senza attributi fisici, e non aventi nulla a comune con la natura fisica delle cose, piena *(entachée)* di male e di decezione. L'uomo solo è un essere fisico e morale a un tempo; ma appunto perciò è in contradizione e in lotta con se stesso.

Negar l'opposizione fra il morale e il fisico equivarrebbe dunque a negare ciò che v'è di migliore e di più vero nella natura umana. Un esame approfondito delle cose dimostrerebbe forse che non v'è nulla in questo mondo di veramente buono o d'incondizionatamente vero all'infuori di una ragione illuminata e della dritta volontà dell'uomo.

III.

Le precedenti considerazioni ci hanno dimostrato che la filosofia come sintesi generale delle scienze non può essere costituita per mezzo dei soli dati dell'esperienza; che questi dati non possono spiegare nè la

connessione della vita spirituale con certe combinazioni e funzioni materiali, nè il dualismo tra il fisico e il morale nell'uomo. La presenza d'un elemento morale, non fisico, nell'uomo, prova inoltre immediatamente che l'uomo possiede delle norme che non ha tratte dall'esperienza, e che, per conseguenza, l'ipotesi empirica, in filosofia, non è sostenibile.

Ma prima di finire gettiamo ancora uno sguardo sul nostro problema.

Vi sono fatti nei quali la natura sembra burlarsi di noi. Son di questa specie, per esempio, i fenomeni della vita organica e la dipendenza della nostra vita spirituale da certe condizioni materiali.

I fisiologi hanno constatato, con l'osservazione e l'esperimento, che le stesse forze agiscono nella natura organica e nella natura inorganica e che tutto si produce secondo le stesse leggi fisiche e chimiche tanto nell'una che nell'altra. Nondimeno ognuno si rende ben conto che l'organizzazione e la vita non possono essere spiegate per mezzo delle sole leggi fisiche e chimiche. Quando vediamo, per esempio, che i due liquidi uniformi dell'uovo, sottoposti a certe condizioni e in un limite di tempo determinato, si trasformano in un uccello vivente perfetto, si ha un bel volerci dimostrare che tutto, in questa trasformazione, si è svolto secondo leggi fisiche e chimiche, nessuno crede che queste leggi siano sufficienti da sole per fare un uccello da un uovo. Perciò lo stesso Claudio Bernard ha detto, che «questa proprietà evolutiva dell'uovo, che produrrà un mammifero, un uccello o un pesce, non è nè fisica nè chimica» (1). La natura appare dun-

(1) Cl. Bernard, *La Science expérimentale*, Paris, 1878, pag.

que qui come una specie di prestigiatore, che sa nascondere le sue manipolazioni con un'abilità consumata, e quantunque noi non possiamo sorprenderla in flagrante delitto di frode, diciamo con l'abate Galiani: «I dadi sono preparati *(pipés)*».

Un fatto simile è la dipendenza della vita psichica o spirituale dalle funzioni materiali. L'esperienza fisiologica dimostra che i fenomeni della vita psichica sono connessi al funzionamento della sostanza cerebrale, ne dipendono come da una loro causa. Nondimeno ogni uomo di buon senso vede facilmente che sarebbe assurdo credere che la nostra propria personalità e tutto il corso della nostra vita, durante il quale ci appariamo sempre gli stessi individui, possano essere spiegati da una qualunque funzione d'un assieme di materie che si rinnovano senza posa, e che è completamente estranea alla sua natura intima, quanto lo potrebbero essere i materiali che formano Saturno o Sirio. Non s'è potuto constatare direttamente in che cosa consiste l'azione del cervello, da cui dipendono le manifestazioni della vita spirituale — giacchè qualunque attacco recato al cervello altera o annienta la vita spirituale, — ma si sa in generale che ogni funzione materiale, comprese quelle della sostanza cerebrale, altro non consiste che in movimenti e trasmissioni di movimenti. Ora tali antecedenti non bastano per ispiegare neanche il più semplice fenomeno della vita spi-

210. Un poco più innanzi (pag. 133), Cl. Bernard nota assai giudiziosamente che «quando si tratta d'una evoluzione organica nel futuro noi non comprendiamo più questa proprietà a lunga portata della materia. L'uovo è un *divenire*, rappresenta una sorta di formula organica che riassume l'essere da cui procede e di cui ha conservato in un certo modo il ricordo evolutivo».

rituale: la sensazione. A più forte ragione sono insufficienti per rendere interamente conto della natura spirituale dell'uomo, così complicata, e, nello stesso tempo, semplice o indivisibile e identica a se stessa, almeno in apparenza. E quando si constata altresì il fatto che la natura dell'uomo contiene elementi che non hanno nulla di fisico, che lo elevano al disopra della natura fisica, allora diventa evidente che i soli dati dell'esperienza non bastano per arrivare alla filosofia o alla vera comprensione e a una conoscenza sistematica *(suivie)* delle cose.

Come può dunque costituirsi la filosofia? Se si riuscisse a mettere in luce la norma o legge fondamentale del pensiero, si perverrebbe forse a costituire una filosofia capace di procurarci la comprensione vera delle cose, per quel tanto almeno che le cose possono essere comprese, e di spiegare anche la connessione fra spirituale e materiale, nella misura che un ogget-di questo mondo può essere spiegato. In ogni caso, la filosofia non può essere eretta su alcuna altra base, perchè all'infuori della norma del pensiero e dei dati dell'esperienza non c'è nulla che possa servirle di fondamento.

---

# II

## SEGUITO SULLO STESSO ARGOMENTO

### I.

Credo d'aver dimostrato nell'articolo precedente che la filosofia non può essere una sintesi generale delle scienze fondata sui soli dati dell'esperienza. La questione concernente lo scopo e l'oggetto della filosofia resta quindi ancora indecisa. Ora, se mi si domandasse quali sono le mie vedute particolari sullo scopo e l'oggetto della filosofia, potrei rispondere in poche parole; ma per motivare ciò che ho da dire, debbo entrare in alcune dilucidazioni, che non saranno del resto, spero, prive d'interesse per le persone d'animo filosofico.

Scopo della filosofia è la conoscenza vera delle cose. Tale è, si dirà, lo scopo d'ogni scienza e non della sola filosofia. Di certo, ma c'è verità e verità. Scopo della filosofia è la verità assoluta, la verità nel senso esatto della parola, vale a dire la conoscenza delle cose com'esse sono in realtà. Una filosofia differente dalle scienze sperimentali non è possibile che perchè l'esperienza non ci presenta alcuna conoscenza che sia vera incondizionatamente; giacchè tutta la nostra esperienza

si fonda su una decezione (1) sistematicamente organizzata. È ciò che debbo mostrare o fare almeno intravedere qui, riguardo all'esperienza esterna.

Ecco per cominciare un fatto indubitabile: la nostra esperienza esterna, che ci presenta un mondo di corpi nello spazio, potrebbe essere esattamente ciò che è quand'anche non vi fossero dei corpi in realtà. Perchè le nostre percezioni dei corpi siano possibili, basta che queste percezioni si producano nello stesso ordine e in virtù delle stesse leggi come ora, *qualunque ne sia del resto la causa.*

Si sa che Descartes aveva già intravisto questo fatto. Descartes ha ammesso l'esistenza dei corpi fuori di noi soltanto perchè credeva che Dio fa o produce tutto, e che Dio è veridico. Ma — è ciò che è sfuggito a Descartes — la supposizione che vi sono al di fuori della nostra esperienza, dei corpi corrispondenti alle nostre percezioni non basta a salvare la veracità di Dio. Giacchè resta sempre il fatto che la nostra esperienza racchiude una decezione, poichè sono le nostre stesse sensazioni che ci appariscono come dei corpi nello spazio. Che vi siano o no dei corpi reali corrispondenti alle nostre sensazioni, ciò è indifferente, giacchè i corpi reali che si suppongono a guisa d'ipotesi non sono i corpi che noi percepiamo, o che crediamo percepire, direttamente.

Se Dio produce le nostre percezioni, i corpi supposti reali non possono esserne (come l'hanno insegnato i discepoli di Descartes) che le «cause occasionali», vale a dire ch'essi non fanno che fornire a Dio

---

(1) La parola *decezione (deceptio)* è presa nel suo senso etimologico e attivo d'*inganno (tromperie).*

l'occasione di produrre le percezioni corrispondenti. Ma siccome Iddio dovrebbe anche produrre queste occasioni o cause occasionali, nel medesimo tempo che le percezioni corrispondenti, così potrebbe altrettanto bene farne a meno, non avendone nessun bisogno. La supposizione di corpi reali situati al di fuori della nostra esperienza è insufficiente e inutile per tutti i rispetti, quando s'è constatato che questi supposti corpi non hanno alcuna parte attiva nella produzione delle nostre percezioni.

La confusione del pensiero, in questa questione, proviene dal fatto che si vuol attribuire alle nostre percezioni una verità assoluta, pur constatando che esse racchiudono una decezione. Questa confusione è stata riprodotta ai nostri giorni da Taine, la dottrina del quale è senza dubbio familiare ai nostri lettori. Secondo Taine la percezione esteriore è un' « allucinazione vera ». Per capire bene questa proposizione bisogna decomporla in due altre: 1°, che la nostra percezione esteriore è un' *allucinazione,* e 2°, che essa è un' allucinazione *vera.*

La prima di queste proposizioni è stata resa evidente da Taine, nella sua opera *De l'intelligence,* con bastante forza e sufficienti dilucidazioni che io posso dispensarmi di darne qui la dimostrazione. E' indubbio che le nostre percezioni « vere » non differiscono di lor natura dalle allucinazioni, poichè nelle percezioni vere come nelle allucinazioni sono le nostre proprie sensazioni, le impressioni dei nostri sensi, che ci appaiono come dei corpi nello spazio. Le allucinazioni e le altre illusioni dei sensi non sarebbero possibili, non potrebbero ingannarci, se esse differissero di lor natura dalle percezioni normali ; così un colore non può, per

es., essere preso per un suono: v'è fra loro una differenza di natura.

Ora, un' allucinazione non può esser vera sul serio, vera nel senso rigoroso della parola, giacchè allora non sarebbe un'allucinazione, ma la percezione vera d' un oggetto esteriore reale. Ciò sembra essere sfuggito a Taine, che dice che le nostre percezioni sono « delle allucinazioni il più sovente vere, e, in virtù di un artificio della natura, disposte in guisa da corrispondere agli oggetti » (1).

Il cómpito di adattare le nostre percezioni a degli oggetti esteriori corrispondenti, che Descartes attribuiva a Dio per salvare la sua veracità, Taine l'attribuisce a un artificio della natura, non si sa poi a qual fine. La cagione si trova evidentemente in un equivoco. Le nostre percezioni sono delle allucinazioni perchè non rappresentano degli oggetti reali esteriori; la verità delle percezioni non può dunque consistere in una maniera di corrispondere agli oggetti, che è loro comune con le allucinazioni, ma piuttosto in certi attributi o caratteri che ne le distinguono. Ora, in che cosa le percezioni vere differiscono dalle allucinazioni, dai sogni e le altre illusioni consimili? In ciò che esse son valide per tutti i sensi e per tutti i soggetti percepienti, ch'esse sono parti integranti dell'ordine universale che si manifesta nella nostra esperienza.

La « verità » delle nostre percezioni normali non consiste dunque nella loro conformità o corrispondenza a degli oggetti reali situati al di fuori della nostra esperienza — corrispondenza che non potrebbe esser mai verificata dall'esperienza e che sarebbe inutile per

(1) *De l'intelligence*, Paris, 1878, II, pag. 15.

tutti i riguardi — ma anzi in ciò che tutti gli effetti, nella nostra esperienza, avvengono o si producono *come se* i corpi che noi percepiamo direttamente (e non altri oggetti esteriori ammessi soltanto per ipotesi) esistessero fuori di noi.

Questa «verità» ingannevole delle nostre percezioni ha tanto l'aspetto della verità vera, che è molto difficile, ma anche molto importante, di constatarne il carattere reale. Per meglio venirne a capo bisogna prendere un esempio particolare.

Io vedo un'albero coperto di verdura. Che cosa è realmente presente in questa percezione? Nient'altro che la sensazione di color verde che non può, come ognun sa, esistere al di fuori di me. Ma la mia sensazione di color verde mi sembra sia situata fuori di me: io vedo in essa un'albero, e anzi vedo quest'albero immediatamente nel luogo preciso che occupa nello spazio; giacchè posso dire con sufficiente esattezza a quale distanza si trova. Percorrendo questa distanza io posso toccarlo, e ne ricevo delle impressioni tattili conformi alle mie impressioni visive; e se ci sono altre persone accanto a me, esse possono vedere e toccare lo stesso albero. Inoltre noi sappiamo che questo albero esiste già da molti anni nel luogo in cui lo vediamo, e possiamo persino sapere da chi fu piantato.

Ecco un numero più che sufficiente di prove della verità oggettiva della nostra percezione dell'albero, e non si potrebbe fare a meno di crederci, se non ci si ricordasse che un oggetto esistente realmente al di fuori e indipendentemente dalla nostra esperienza non potrebbe essere nè veduto nè toccato da noi (1). Di modo

(1) Per percepire un oggetto esterno noi dovremmo uscire da noi

che è precisamente questo carattere in apparenza così obiettivo della nostra percezione, che, esaminato più da vicino, ce ne rivela la natura subiettiva e ingannevole.

Noi vediamo i corpi immediatamente nel luogo preciso che occupano nello spazio. Abbiamo in questo il fatto che risolve la questione d'un colpo, fissando la natura veramente subiettiva, benchè obiettiva in apparenza, delle nostre percezione esteriori. Bisogna dunque rendersene ben conto, e a quest'effetto consideriamo un oggetto situato fuori della terra, per esempio la luna, appunto perchè la sua apparente inaccessibilità non ammette dubbi. A malgrado questa inaccessibilità, la distanza che separa la luna da noi ci è conosciuta con bastante certezza e precisione. Come l'ho detto altrove (1), «la distanza che ci separa dalla luna può essere rappresentata da una linea retta, una estremità della quale si trova nei nostri occhi e l'altra nella luna. Ora questa linea è stata misurata, e ciò non è stato possibile evidentemente che perchè noi vediamo la luna ad una estremità di questa linea. Giacchè per misurare una linea bisogna percorrerla da una estremità all'altra in un modo qualsiasi» (2).

---

stessi, ciò che è impossibile, o per lo meno contrario alla testimonianza dei fatti. Gli oggetti delle nostre percezioni sono le nostre sensazioni; ecco il fatto più indubitabile di tutta l'esperienza, giacchè può essere constatato e verificato con una certezza immediata. Se ci sembra che noi percepiamo degli oggetti esteriori, è per effetto della decezione originaria, che determina tutta la forma della nostra esperienza, ma alla quale non si può attribuire una verità assoluta senza urtarsi contro i fatti e senza cadere in logiche contradizioni.

(1) V. *Denken und Wirklichkeit,* IV Aufl. Leipzig, 1908, Vol. I, pag. 323. *(N. d. T.).*

(2) Per misurare la distanza che ci separa dalla luna, bisogna mi-

E' dunque chiaro che i corpi della nostra esperienza non sono degli oggetti esteriori reali, ossia esistenti al di fuori e indipendentemente da ogni percezione. Ma tutto, nella nostra esperienza, tanto in complesso come nei particolari, è organizzato come se i corpi che percepiamo esistessero indipendentemente da ogni percezione. La nostra esperienza esteriore si fonda dunque su una decezione organizzata sistematicamente, in virtù di leggi universali e immutabili. La « verità » delle nostre percezioni normali non significa in realtà che la perfezione e l'universalità della decezione che vi risiede. Le allucinazioni e le altre illusioni dei sensi non sono « vere », non ch'esse abbiano un contenuto differente da quello delle percezioni normali — il contenuto è nelle une come nelle altre lo stesso, ossia le nostre proprie sensazioni — ma perchè la decezione non è in esse completa e universale, e cioè non impressiona che un solo senso o un solo soggetto percepiente e non dura che poco tempo. La decezione propria alle percezioni normali è all'opposto comune a tutti i sensi e a tutti i soggetti percepienti e si prolunga nel tempo. In virtù di questa universalità, di questa immutabilità, l'illusione *(apparence)* che è nel fondo della nostra esperienza può, in tutto ciò che concerne la conoscenza empirica delle cose e la pratica della vita, fare le veci di verità, e ne fa anzi le veci con tale efficacia, che è difficilissimo scoprirne il carattere ingannevole e di capirlo

---

surare la parallasse della luna, o quell'angolo il vertice del quale è nella stessa luna. Non s'è evidentemente potuto misurare questo angolo che perchè noi vediamo la luna esattamente nel luogo che essa occupa, giacchè qualunque spostamento della luna nel senso del raggio visivo cambia anche la sua parallasse.

bene una volta scoperto (1). Bisogna tuttavia che almeno gli spiriti filosofici si avvezzino a l'idea che la nostra fisica non è una metafisica, che i corpi della nostra esperienza non sono delle vere o reali sostanze, non presentandone che l'apparenza soltanto. Poichè la filosofia non esiste in realtà fino a tanto che non s'è riconosciuto questo fatto fondamentale: che noi non percepiamo dei corpi reali, esistenti al di fuori di noi e indipendentemente dalla nostra esperienza, ma che tutti gli effetti, nella nostra esperienza, si producono in conformità con le leggi e nell'ordine con cui si produrrebbero se i corpi che percepiamo esistessero realmente al di fuori di noi.

Riconosciuto invece che sia questo fatto si comprende allora facilmente perchè l'esperienza ci presenta degli effetti che ci sembrano procedere dai corpi, ma che tuttavia non possono in alcun modo essere spiegati dalla natura dei corpi. Nell'articolo precedente ne ho di già segnalati due esempi: i fenomeni della vita organica e la dipendenza della nostra vita psichica o spirituale da cause materiali. I corpi come ce li fa concepire la scienza moderna non avendo qualità e non essendo capaci che di movimenti, che son loro indifferenti, non possono, infatti, produrre da se stessi nè la vita organica, nè, a più forte ragione, la vita spirituale. I corpi non sono in verità nulla di reale e non producono niente da se stessi. Se a parecchie persone ripugna l'ammettere che la scienza abbia detto l'ultima

(1) La consistenza d'una decezione o di una apparenza non può tuttavia essere assoluta e non manca di tradirsi o di lasciarsi sorprendere in fallo come lo dimostrano appunto i casi delle illusioni dei sensi e delle allucinazioni che non sarebbero possibili se la percezione dei corpi fosse vera in un modo assoluto.

parola sulla natura dei corpi, si è ch'esse sentono, per lo meno confusamente, che dei corpi sprovvisti di qualità e incapaci di qualunque altro effetto che non sia movimento o spostamento nello spazio non sono oggetti reali ma semplici astrazioni. Pure bisogna arrendersi all'evidenza. La scienza non potrà mai apprenderci nulla di nuovo sulla natura dei corpi, giacchè tutto quel che ha scoperto fino ad oggi non fa che confermare ciò che noi possiamo scorgervi immediatamente e ciò che è stato di già intravisto nell'antichità. Gli atomi della scienza moderna non differiscono in nulla d'essenziale dagli atomi di Democrito. È che i corpi non essendo in realtà che concezioni del nostro pensiero non possono avere segreti per noi. Se vi sono degli oggetti esteriori reali, noi non possiamo saperne nulla, e non abbiamo nessuna ragione nè mezzo alcuno di occuparcene; sono per noi come se non esistessero. In altre parole, l'ipotesi di oggetti esteriori reali non si fonda in nulla e non serve a nulla, se non a impedirci la conoscenza vera delle cose, la constatazione del come sono in realtà.

Questa nozione è il primo passo nel cammino della filosofia; ma si prova di solito una difficoltà quasi invincibile a farlo, benchè la testimonianza dei fatti vi conduca necessariamente. Già da lungo tempo tutti gli uomini pensanti ammettono che la nostra esperienza esteriore non possiede che una *verità relativa*; ma cosa significa quest'espressione? E' quello che non ci spieghiamo mai con molta chiarezza. Per relatività della conoscenza empirica s'intende che l'esperienza non ci svela la natura della materia come è in se stessa. Ma è evidentissimo che la materia la quale è essa stessa l'oggetto della nostra esperienza non può avere altra

natura che quella che conosciamo per esperienza, e che le scienze fisiche, come l'ho mostrato nell'articolo precedente, hanno constatato in modo definitivo. La relatività della conoscenza empirica non ha dunque il senso che le si vuol dare. Se la materia che conosciamo per esperienza esistesse realmente, la nostra conoscenza della materia possederebbe una verità assoluta: la fisica sarebbe essa stessa una metafisica. Se invece si comprende per materia una sostanza esteriore sconosciuta da noi, neanche la nostra conoscenza di questa sostanza ha una verità relativa, giacchè non ne abbiamo conoscenza veruna. Con l'ipotesi di sostanze esteriori reali non si giunge dunque, in nessuna maniera, a dare un senso concepibile alla dottrina della relatività della conoscenza empirica. La verità relativa della nostra esperienza riposa, come l'ho mostrato, sull'organizzazione sistematica della decezione che ci presenta, nelle nostre percezioni, un mondo di corpi situati nello spazio. La materia non è in realtà che una concezione del nostro spirito suggeritaci dalla natura e dall'ordine delle nostre percezioni esteriori. Il nostro spirito, ossia noi stessi, siamo dunque l'oggetto sul quale debbono portarsi tutti gli sforzi dell'investigazione filosofica.

## II.

Sono sei o sette mila anni che è cominciata la civiltà sul nostro pianeta. Sin dal principio di questo periodo gli uomini hanno riflettuto sulla loro propria natura; il tempio di Delfo recava l'iscrizione: *Conosci te stesso,* e gli uomini ignorano ancora la loro natura. Oggidì come in origine bisogna proporsi le se-

guenti questioni: Che cos'è l'uomo? Perchè ha una duplice natura e si trova così spesso in contradizione con se stesso? E pure noi siamo per noi stessi l'oggetto più immediato, l'esplorazione del quale non esige nè strumenti costosi nè studi preliminari. Qual'è la ragione di questo fatto sorprendente?

Una delle cause principali di questo fatto è sicuramente la disposizione degli uomini a non considerar mai le cose senza prevenzione. Se ne inizia lo studio con una teoria belle e fatta, o, per lo meno, con la supposizione che le cose possono essere spiegate, e con la tendenza a concepirle in conformità con le esigenze della spiegazione. E questa tendenza è tanto più forte quanto meno nozioni esatte si hanno. I tempi dell'ignoranza erano anche i tempi delle teorie più arrischiate. Ora, perchè la vera conoscenza sia possibile, non bisogna fare congetture di sorta, ma limitarsi rigorosamente a constatare i fatti come sono, e a dedurne le conseguenze che ne derivano con una necessità logica. Bisogna, per così dire, far parlare i fatti stessi, senza aggiungere nulla alla loro testimonianza. Questa maniera di procedere, che si pratica alla perfezione nell'esplorazione del mondo materiale, va anche introdotta nell'investigazione della nostra propria natura.

Io ne ho già fatta la prova nell'articolo precedente. Ho cominciato col constatare che l'uomo giudica, e che condanna il male e il falso come non aventi diritto all'esistenza. Riflettendo semplicemente su questo fatto si scopre che racchiude le conseguenze seguenti:

1° Che noi possediamo delle norme di ciò che dev'essere e di ciò che non dev'essere; 2°, che il bene e il vero sono soli conformi a queste norme, che il

male e il falso vi sono al contrario opposti, e che esiste, quindi, una opposizione radicale fra il bene e il male e fra il vero e il falso. Ora queste norme non sono delle semplici imaginazioni; esse possiedono un valore reale o una verità oggettiva, giacchè la nostra natura morale e la possibilità del giudizio si fondano sulla loro presenza in noi. Da ciò ne segue: 3°, che il bene e il vero sono soli conformi alla natura normale delle cose, e che il male e il falso vi sono opposti; 4°, che v'è, pertanto, qualcosa di puramente buono e di puramente vero, senza mescolanza di male e di falsità, qualcosa di perfetto che si chiama Dio; e 5°, che questo essere perfetto è la natura normale delle cose. Per converso, noi abbiamo constatato che la natura fisica è immorale, indifferente al bene e al male, al vero e al falso, e ch'essa riposa anzi in una decezione sistematicamente organizzata. Ne concludiamo: 6°, che la natura fisica è anormale, opposta alla natura normale delle cose, la coscienza della quale costituisce la nostra natura morale. Infatti, se la natura fisica e la natura morale, in noi, non fossero opposte l'una a l'altra, esse non farebbero che una sola e stessa natura: l'uomo non avrebbe una duplice natura e non si troverebbe mai in contradizione con se stesso. L'opposizioni del fisico e del morale esiste dunque realmente per il solo fatto che ne abbiamo conoscenza; è un fatto che porta in sè la sua prova. Negare l'opposizione del morale e del fisico, equivale a negare l'elemento morale stesso, e pertanto la possibilità del giudizio.

Che il lettore si compiaccia d'esaminare attentamente queste proposizioni; si convincerà ch'esse sono tutte comprese in questo solo fatto che l'uomo giudica,

e che condanna il male e il falso come non aventi diritto all'esistenza. Questo è ciò che io chiamo far parlare i fatti in persona. Non s'ha che a andar per questa strada per giungere a dei sicuri risultati: mi proverò a muoverci ancora qualche passo.

La legge fondamentale della natura fisica dell'uomo e di tutti gli esseri viventi è l'egoismo, la conservazione e l'affermazione di sè. La legge morale è il contrario o l'opposto dell'egoismo: essa ingiunge di fare il bene, anche a proprie spese occorrendo; di subordinare il proprio interesse personale al bene generale. Fra queste due leggi che si escludono mutualmente, non v'è, come fra il sì e il no, mezzo termine possibile, e ci troviamo dinanzi al seguente dilemma: o l'egoismo si fonda su una decezione, o la legge morale, intesa come un'interiore obbligazione, è una semplice finzione, il prodotto di un errore. Ora l'egoismo ha origine dalle radici stesse dell'individualità; se l'egoismo si fonda su una decezione, si è che l'individualità stessa si fonda su una decezione. Vediamo dunque ciò che dicono i fatti a questo riguardo.

Ciascuno di noi apparisce a se stesso e agli altri come un essere, come un oggetto reale che sente, pensa e vuole, che è identicamente lo stesso essere o oggetto, uno e indivisibile, dalla nascita alla morte. Ciò non sarebbe possibile, se la nostra natura e la nostra vita spirituale non manifestassero i caratteri essenziali d'un essere reale uno e individuale, e identico con se stesso nella successione del tempo. Infatti la nostra natura presenta questi caratteri ad un sì alto grado che sarebbe, sembra a prima vista, il colmo dell'assurdità di non ammettere che noi siamo degli esseri reali, indivisibili e identici con noi stessi nella

successione del tempo. Nondimeno i fatti provano il contrario in modo irrecusabile, e, ai nostri giorni ci siamo anzi completamente familiarizzati con questa idea senza rendersi, è vero, un conto esatto della sua portata. L'esperienza ci mostra che noi abbiamo un principio e una fine, e che non siamo, in realtà, che una successione di stati psichici che possono essere soppressi e rinnovati ad ogni istante con una semplice pressione sul cervello. Tutto, nella nostra natura fisica, dipende da condizioni esteriori, e non abbiamo, per conseguenza, una natura che ci sia veramente propria. In altre parole, noi non siamo delle sostanze o degli esseri reali, ma dei semplici fenomeni. Ma tutto, nella nostra natura e nella nostra vita psichica, è organizzato *come se* fossimo degli esseri reali, indivisibili e identici con noi stessi. Senza questa apparenza noi non esisteremmo e non si potrebbe trattare della nostra personalità o del nostro io. La nostra personalità e il nostro io riposano dunque, così come la nostra percezione d'un mondo esteriore, su una decezione organizzata sistematicamente.

Ecco ciò che c'insegna la testimonianza dei fatti. Ma noi possediamo altresì una conoscenza immediata e intuitiva di questo stato di cose, sentimento piuttosto che esplicita conoscenza, ma che è stato nondimeno, fino ad oggi, la base della coscienza morale. Noi sentiamo o sappiamo intuitivamente che abbiamo delle finalità e degli obblighi superiori ai nostri interessi personali e persino alla conservazione della nostra esistenza; quindi che il nostro vero bene o il nostro bene supremo, ciò che si potrebbe chiamare il nostro centro di gravità, è posto al di fuori della nostra personalità e al di sopra di essa. L'uomo riconosce dunque

intuitivamente che la sua personalità, o il suo *io*, non è nulla d'assoluto o d'assolutamente vero, e non fa parte della natura normale delle cose. Quegli che non riconoscesse niente d'obbligatorio per lui, nulla di superiore agli appetiti e alle propensioni della sua natura fisica, non meriterebbe il nome di uomo. Si vede dunque che l'intimo sentimento della natura anormale e ingannevole dell'individualità è antico nel cuore dell'uomo. Questo sentimento è in noi la sorgente di tutto ciò che v'è di buono e d'elevato, e non si può fare a meno di ammirarne la potenza, quando si pensi che è esso che ha spesso guidato gli uomini e li ha mantenuti sul dritto cammino, anche a dispetto delle loro esplicite credenze, credenze piuttosto proprie, in tutti i tempi, a falsare la loro coscienza morale.

Arriviamo qui al punto da cui si vede con la maggiore evidenza quanto sia necessario e importante di non fare nessuna congettura sulle cose e di nulla concludere dai fatti che ciò che ne deriva di logica necessità. Il sentimento intuitivo che forma la base della coscienza morale degli uomini, per accomodarsi alla loro maniera di vedere e diventare una regola di condotta per essi, ha bisogno di un' interpretazione. Le differenti interpretazioni che questo sentimento ha ricevuto sono rappresentate dalle differenti dottrine morali e religiose che hanno avuto corso sino ad oggi, e la diversità di queste dottrine ci avverte digià in anticipo che non ci s'è limitati a constatare i fatti e a rendere manifesto il sentimento del morale e del divino inerente all'uomo, che s'è piuttosto cercato l'esplicazione delle cose, e che in ciò è la sorgente di tutti gli errori in questa materia.

S'è potuto constatare da quanto precede che la

morale e la religione hanno un solo e medesimo fondamento. La certezza che v'è un essere puramente buono e puramente vero, un essere perfetto, un Dio, è indissolubilmente legata alla certezza che esiste un'opposizione radicale fra il bene e il male e fra il vero e il falso; in generale, fra la norma e l'anomalia, e, in conseguenza, anche fra il morale e il fisico. Ma allora Iddio non è che una potenza puramente morale, non una forza fisica. Credere in Dio significa credere all'esistenza d'una norma suprema e d'una natura normale delle cose, superiore e opposta alla loro natura fisica. Non si deve dunque cercare Iddio che nella nostra coscienza morale, in ciò che v'è di più vero e di più elevato in noi, e non nella natura fisica, che è opposta alla nostra natura morale. La natura fisica è immorale, e per conseguenza anormale. Ora ciò che è anormale non può essere in nessun modo spiegato nè concepito da noi, giacchè far concepibile una cosa significa precisamente mostrare ch'essa è conforme alle norme di cui abbiamo l'intima coscienza, e l'anormale è opposto a queste norme. Si sa d'altra parte quanto si siano mostrati vani tutti gli sforzi per ispiegare o giustificare l'esistenza del male e dell'errore. Il mondo fisico, che è pieno di male e riposa in una decezione, resterà dunque eternamente inesplicabile.

Ora non c'è niente che ripugni di più al sentimento naturale degli uomini di questa affermazione: il mondo dell'esperienza non è suscettibile d'essere spiegato. In ogni tempo si è ricercata con passione la spiegazione delle cose. Così, non soltanto il volgo, ma gli stessi filosofi si sono sempre serviti dell'idea di Dio innanzi tutto per la spiegazione del mondo, e hanno cercato di preferenza Iddio nella natura fisica.

Quasi tutte le pseudo prove dell'esistenza di Dio son tratte dalla natura fisica, e s'è giunti a considerare un attributo puramente fisico, l'ognipotenza, come l'attributo fondamentale della divinità. Dire che questa maniera di vedere è priva di fondamento e di verità (1) significa segnalarne il minimo difetto; l'effetto suo più grave e più deplorevole è di falsare la coscienza morale e l'idea di Dio. Siccome la natura fisica è immorale, il supposto creatore della natura non può essere rappresentato che come un essere immorale esso stesso; se dunque si assimila questo supposto creatore a Dio, la norma suprema, ne deve conseguire una falsificazione di tutte le nozioni di morale e di religione. Perciò gli effetti disastrosi di questa concezione sono incalcolabili. Per via di questo errore la religione, che dovrebb'essere la sorgente e la sanzione di tutto ciò che v'è di buono e d'elevato nella natura umana, ha inondato la terra di miserie e di misfatti senza numero. E si tarda ancora a riconoscere che questa maniera di concepire Iddio e la religione racchiude un vizio radicale! Ma ciò diviene di una evidenza schiacciante quando s'è constatato che tutta la nostra esperienza riposa su una decezione organiz-

---

(1) Una conclusione da effetto a causa non può mai sorpassare il dominio dell'esperienza e raggiungere l'assoluto; giacchè la validità di tutte le conclusioni da effetto a causa si fonda sulla connessione *(liaison)* generale dei fenomeni che ne fa delle parti integranti del mondo dell'esperienza. Questo collegamento o questa concatenazione *(enchaînement)* generale dei fenomeni è il fondamento di tutta la causalità; la supposizione che il mondo stesso sia stato causato o creato non ha per conseguenza fondamento nè anzi senso. Trascorro sopra altri argomenti che provano l'impossibilità d'una causa prima e assoluta, ma che sarebbe roppo lungo riferire qui.

zata in maniera sistematica. Il creatore sarebbe creatore dell'apparenza e della decezione, ossia il maestro d'inganni, il padre della menzogna. Ascrivere questo ufficio a Dio equivarrebbe allo sconvolgimento di ogni morale e di ogni religione.

Per fortuna l'ipotesi di un Dio creatore del mondo è priva di fondamento come di verità. Noi non vediamo fino adesso nessun'altra sorgente di conoscenza di Dio che la certezza morale che esiste un'opposizione radicale fra, da una parte, il bene e il vero, appartenenti alla natura normale delle cose e dall'altra, il male e il falso, che non s'accordano con essa. Tutto ciò che noi possiamo sapere di Dio si riduce dunque a questo : che è un essere puramente buono e puramente vero, e che è la natura normale delle cose opposta alla loro natura fisica. Ma allora bisogna riconoscere che il mondo fisico non è suscettibile d'esplicazione, ciò che rappresenta la difficoltà per eccellenza.

Ammiriamo quivi una singolarità dello spirito umano. Cosa c'è di più ragionevole che l'ammettere l'esistenza di fatti inesplicabili? E cosa c'è di meno ragionevole che l'ammettere delle spiegazioni di fatti inesplicabili esse stesse o racchiudenti delle contradizioni logiche? Con quest'ultima maniera di procedere non si fa che distogliere gli occhi dallo stato reale delle cose, per portarli su mere imaginazioni che falliscono il loro scopo e sono logicamente insostenibili. Ebbene gli uomini hanno sempre dato la preferenza a questa maniera d'agire. Ognun vede, per esempio, che v'è contradizione logica fra queste due idee : Dio essere perfetto, e Dio creatore ognipotente d'un mondo

come il nostro, tutto pieno di miserie e d'anomalie (1); e nondimeno ci s'attiene sempre con forza a questa concezione contradittoria. Invece di dire: Il mondo fisico è inesplicabile, non ha una ragione sufficiente, perchè è anormale, si dice: La ragione sufficiente del mondo è in Dio, quantunque non si possa concepire come, non potendo con questa supposizione farne l'idea d'un essere perfetto. Il carattere d'anomalia è di inconcepibilità che si riscontra di fatto nel mondo fisico, gli uomini lo trasferiscono nello stesso Iddio, la nozione del quale gli è direttamente opposta, credendo di raggiungere così l'esplicazione del mondo. Ma con l'impiego abusivo che fanno di questa nozione non ne raggiungono in realtà che una falsificazione; e in quanto al mondo non lo si cambia con delle supposizioni gratuite; rimane sempre quello che è, anormale e inesplicabile.

Mi sono un poco diffuso su questo punto perchè è di una importanza capitale. Non si può mai dire abbastanza quanto gioverebbe al bene dell'umanità l'abituarsi a considerare i fatti senza prevenzione e a riconoscere le cose come sono realmente, prima di domandarsi s'esse possono essere spiegate o no. La possibilità, per gli uomini, di metter ordine e chiarezza nei propri pensieri, d'intendersi e d'accordarsi fra loro, dipende da questo. Quando si voglia limitarsi a constatare scrupolosamente i fatti e le loro conseguenze logiche, un'intesa o un'accordo universale sulle que-

---

(1) Le Pellirosse d'America domandavano ai missionari: Perchè Dio non ha fatto buoni tutti gli uomini? E quando i missionari parlavan loro del diavolo come autore del male, replicavano: Perchè Dio non ha ucciso il diavolo che fa tanto male? Si vede qui il giusto raziocinio naturale alle prese con le fantasie degli uomini.

stioni di morale e di religione diverrà agevole, come è avvenuto per le scienze naturali, giacchè i fatti sono i medesimi per tutti. Se, all'opposto, ci s'ostina perpetuamente a ricercare prima d'ogni altro la spiegazione delle cose, un accordo universale sulla maniera di concepirle non sarà mai effettuabile, perchè su questo terreno tutte le spiegazioni imaginabili si equivalgono fra loro, essendo tutte egualmente prive di valore.

III.

In tutto ciò che precede io non ho fatto che recapitolare brevemente intorno a dei temi che esigono e meritano le più accurate esplorazioni. E nondimeno anche il poco che ne ho detto è forse digià eccessivo. La nozione che il mondo dell'esperienza riposa su una decezione e che resterà per sempre inesplicabile ripugna troppo a tutti i nostri sentimenti naturali (all'eccezione dei più elevati ma che sono anche i più fievoli) e a tutte le nostre abitudini di spirito, per poter contare che venga in qualche favore presso la maggioranza. Ma almeno gli spiriti filosofici dovrebbero accoglierla con simpatia, giacchè a uno spirito filosofico preme sovra ogni cosa di non essere lo zimbello o lo schiavo dell'errore e dell'apparenza, e deve scorgere qualcosa di divino nella capacità dell'uomo d'elevarsi al disopra della decezione che riposa nel fondo del mondo dell'esperienza. Infatti l'uomo raggiunge con ciò qualcosa d'assoluto, e in particolare la verità assoluta nella conoscenza delle cose che non possiedono esse stesse questo carattere, come s'eleva verso

l'assoluto, nel dominio della pratica, assoggettando la sua natura fisica, dipendente da condizioni esteriori, alle esigenze della legge morale, interiore.

In questo modo l'uomo effettua il bene e il vero in un mondo privo di bontà e di verità e diviene con ciò il rappresentante di Dio sulla terra. Ma fra queste due specie d'elevazione mentale v'è questa differenza, che l'elevazione morale è il prodotto degli sforzi individuali di ciascuno in particolare e non è mai completa e definitiva, tutti gli uomini, anche i migliori, essendo soggetti a sbagliare; mentre la vera conoscenza una volta acquisita è acquisita per tutti gli uomini e per tutti i tempi. Questa conoscenza è dunque il bene più prezioso dell'umanità.

Mi resta a dare ancora una spiegazione. Ho detto, alla fine dell'articolo precedente, che la filosofia non poteva essere costituita senza la conoscenza della norma o legge fondamentale del pensiero. S'è potuto ora constatare la vera natura delle cose, diversa dalla loro natura apparente, senza aver mai avuto a trattare di questa norma o legge del pensiero, almeno in modo ostensibile. Per che ragione, si domanderà, la conoscenza di questa norma o legge è dunque necessaria?

La nozione che la nostra propria individualità e la nostra percezione d'un mondo esteriore riposano su una decezione non sarebbe quasi d'alcuna utilità per noi, nè potrebbe produrre che uno sterile pirronismo, senza la certezza morale che il male e la decezione sono estranei alla natura normale delle cose, e, per conseguenza, che v'è una natura normale delle cose differente dalla loro natura fisica. Ora questa certezza morale, quantunque altrettanto valida e indubitabile che la certezza teorica e scientifica, non possiede tuttavia un carat-

tere scientifico. È una certezza per così dire velata, che non si rende conto di se stessa, e va quindi soggetta a erronee interpretazioni. La si può comparare, in certa guisa, a un cieco guidato dal solo tatto. Un cieco può orientarsi abbastanza bene nella propria casa o anche nelle vie di una città che conosce; ma non vede il suo cammino e correrebbe minor rischio di perderlo se lo vedesse. Similmente, la certezza morale che v'è una natura normale delle cose differente dalla loro natura fisica è in quasi tutti gli uomini, — più viva nei migliori e più virtuosi — ma gli uomini l'hanno sempre associata a teorie logicamente incompatibili con essa, o anche alla negazione diretta di ogni verità eccedente i limiti dell'esperienza, tanto va soggetta a essere interpretata in modo erroneo. Se fosse invece la conoscenza della norma o legge fondamentale del pensiero che ci conducesse allo stesso resultato, alla certezza che v'è una natura normale delle cose differente dalla loro natura fisica, questa certezza acquisterebbe un carattere scientifico, e allora soltanto una filosofia diverrebbe possibile, in perfetto accordo con ciò che ne attesta la nostra coscienza morale e il nostro sentimento religioso.

---

## III

## LA LIBERTÀ MORALE

Il problema della libertà morale e della sua coesistenza con la necessità è un tema di controversie da più di mille anni e ignoro che si sia risoluto fino ad oggi. Infatti è forse il più arduo fra tutti i problemi suscettibili d'essere risolti, e si tratta di vedere se il procedimento che ho raccomandato nei due articoli precedenti può condurre alla sua soluzione.

Il problema di cui dobbiamo occuparci può essere enunciato così: tutto, in natura, avviene e esiste in virtù di leggi fisiche immutabili, e nondimeno l'uomo si sente e si riconosce interiormente responsabile delle proprie azioni, come se appunto non fosse soggetto a leggi fisiche.

A prima vista questo problema sembra implicare una contradizione logica e essere quindi insolubile. Un rispettabile pensatore, Fed. E. Jacobi, l'amico di Lessing, di Herder e di Goethe, ha, per così dire, speso la vita nel rimpianto di non poter conciliare la libertà morale con la successione *(enchaînement)* fisica dei fenomeni stabilita dalla scienza moderna. Dev'esserci tut-

tavia un punto di vista dal quale la coesistenza della libertà e della necessità non presenti contradizione logica, poichè mentre la necessità e la libertà sono reali tutte e due, la realtà non ammette in sè l'esistenza di una contradizione logica.

Gli sforzi che si sono fatti fino ad oggi per risolvere il nostro problema hanno mirato piuttosto a tagliare il nodo che a scioglierlo. Si riducono tuttti a negare l'uno o l'altro dei termini implicati. O si nega la libertà morale e, in generale, l'esistenza nell'uomo di una natura morale differente dalla sua natura fisica, e si fa derivare il morale dal fisico. O si nega, all'opposto, che la volontà e le azioni umane siano sottomesse alla legge di causalità, e s'attribuisce all'uomo la facoltà di determinarsi senza causa.

Nel nostro tempo la prima di queste due maniere di vedere è divenuta predominante. Ci si compiace sempre più di considerare l' uomo come un essere puramente fisico, soggetto alle medesime leggi della natura animale e non s'esita a trattare il sentimento dell'obbligazione morale come una semplice imaginazione priva di verità. Evidentemente i progressi della scienza moderna, che si sono tutti effettuati nel dominio della natura fisica e hanno messo in maggior luce l' immutabilità delle sue leggi, hanno soprattutto contribuito a questo resultato, ma che non è tuttavia nè legittimo nè necessario. Benchè la scienza non possa in verità servire che in scarsa misura alla cultura dello spirito, che si ricerca ancora di preferenza negli antichi, i quali non avevano la scienza, pure questa non conduce necessariamente alla degradazione e alla barbarie morale che se ne vuol dedurre oggidì. Che l'uomo sia stato in origine un essere puramente fisico e do-

minato esclusivamente da leggi naturali, la supposizione è probabilissima, anzi la sola ammissibile, ma l'importante è che l'uomo non è rimasto schiavo della natura, che è giunto, a malgrado tutti gli ostacoli che questa natura gli opponeva, alla scienza e alla moralità, in una parola, all'incivilimento. Che l'uomo abbia avuto l'impulso e la forza di rifare così in senso contrario l'opera della natura, ecco la circostanza decisiva di cui si tratta di studiare la ragione.

Coloro che non si lasciano abbagliare dai resultati della scienza sino al punto di perdere o di disconoscere la loro coscienza morale, si lasciano assai spesso trascinare all'estremo opposto e attribuiscono all'uomo una libertà assoluta che essi comprendono come la facoltà di determinarsi senza causa; ma questa supposizione non ha alcun senso e non è affatto conforme alla vera nozione di libertà, come lo farò vedere più oltre. Che tutto quello che avviene abbia una causa, è una legge che non ammette dubbio nè eccezione; ma essa non implica la negazione della libertà morale. Non vi si scorge una negazione della libertà che in conseguenza d'un malinteso, perchè vi si sostituisce quest'altra proposizione: tutto ciò che avviene ha una causa *fisica*. Ora il principio di causalità non esige questo; ci possono essere benissimo delle cause di lor natura non fisiche. Per ammettere l'esistenza e l'azione di cause non fisiche basta soltanto che le leggi fisiche non abbiano una validità assoluta.

Ma ci siamo dilungati abbastanza in riflessioni preliminari; è tempo d'introdursi allo studio diretto del nostro tema.

I.

L'importante prima di tutto è di scegliere un conveniente punto di partenza. Se il nostro problema è parso insolubile fino ad oggi, ciò va attribuito in parte al fatto di non averlo impostato come si doveva. Portando il dibattito sin dal principio sull'opposizione della libertà e della necessità, ci si mette nell'impotenza di comprendere la questione controversa, rendendo impossibile qualsiasi accordo a questo riguardo. Infatti i partigiani della libertà non hanno allora alcun'altra prova da allegare che il sentimento interno della libertà e della responsabilità morale, e sono troppo propensi a comprendere la libertà nel senso di un indeterminismo vacuo, d'una facoltà fantasiosa di volere e di determinarsi senza causa, ciò che dà agli avversari della libertà il diritto di negarla il nome del buon senso e dell'esperienza. Ma l'opposizione della libertà e della necessità non è che un aspetto dell'opposizione fra il morale e il fisico; ora la nostra natura morale si manifesta originariamente non nella volontà ma nel giudizio, e le nostre stesse volizioni, le nostre azioni, ricevono dai giudizî il loro carattere morale. E' dunque il fatto del giudizio morale che bisogna prendere per punto di partenza.

L'uomo giudica e riconosce, in natura, cose che, come il male, l'errore e la decezione, sono anormali, non hanno nessun diritto d'esistere: ecco il punto iniziale. Su ciò nessuna divergenza d'opinioni possibile. Per credere che il male e la decezione siano qualcosa di normale, che appartengano alla natura normale delle cose, bisognerebbe accecarsi volontariamente e

rinunciare anzi al diritto di giudicare. Giacchè equivarrebbe sostenere che non c'è nessuna ragione di preferire il bene al male e la verità all'errore.

E' dunque un fatto incontestabile che v'è nella realtà qualche cosa d'anormale, che non ha il diritto d'esistere. Ora, riflettendo su questo fatto ci si trova un abisso d'incomprensibilità. Come può essere una cosa se non deve essere? Questa questione ha occupato in ogni tempo gli uomini; se n'è sempre cercata la soluzione ma invano. Dalla natura stessa del problema si vede che non ammette soluzione (1). Noi dobbiamo dunque dirigere i nostri sforzi non all'esplicazione dell'anormale, che è impossibile, ma allo studio dei suoi caratteri distintivi. Se Newton, dopo aver scoperta la legge di gravitazione, si fosse messo a speculare sulla causa e l'origine della gravitazione, non avrebbe dato in luce che futilità; egli dedusse invece le conseguenze logiche di questa legge nella sua applicazione ai movimenti degli astri, fondando così la scienza modello, la meccanica celeste. E' l'esempio che dobbiamo seguire.

L'esistenza dell'anomalia è il fatto dominante della

---

(1) Il meno che possa fare l'*esplicazione* di una cosa è di mostrare che questa cosa ha il diritto d'esistere. Ora non si può mostrar ciò rispetto all'anormale. Un male, per esempio, non si può giustificare che se serve a preservare d'un male maggiore, ciò che lascia l'esistenza del male in generale senza giustificazione. Si può forse affermare che il male sia una condizione necessaria del bene stesso? Ma equivarrebbe affermare, indirettamente, che il male non è nulla d'anormale; sarebbe dunque una maniera di far sparire abilmente *(escamoter)* il problema che si pretende risolvere. L'esistenza del male non sarebbe un problema se non vi fosse fra bene e male un'opposizione radicale. La stessa moralità si fonda sulla coscienza di questa opposizione radicale che implica la condanna e l'orrore del male.

nostra esperienza, tanto per la sua gravità o la sua importanza che per la sua universalità; poichè tutto nel nostro mondo è, per natura, anormale. Studiando i caratteri distintivi dell'anormale (1) e le condizioni della sua esistenza noi perverremo dunque alla conoscenza di noi stessi e del mondo in cui viviamo.

Ora il carattere distintivo dell'anormale è la propria originaria tendenza a negare e a distruggere se stesso. Questo carattere dell'anormale non lascia sussistere alcun dubbio sulla sua vera natura e ci dà la possibilità d'evitare qualunque errore a suo riguardo. Per effetto di questa tendenza non c'è nulla nel nostro mondo di veramente stabile (eterno), tutto si trova in un flusso e in un cambiamento perenne. Solo le leggi secondo le quali ogni cosa si produce e esiste sono invariabili. Perciò l'anormale non può durare e esistere che per mezzo d'una decezione che ne traveste *(déguise)* la sua vera natura, facendolo apparire conforme alla norma, vale a dire sostanziale e durevole. Come l'ho sommariamente mostrato in un articolo precedente il mondo dei corpi non esiste che in virtù dell'organizzazione della nostra esperienza, che fa sì che tutto, nelle nostre percezioni e sensazioni, avviene e si produce come se i corpi che noi percepiamo fossero sostanze reali esistenti di per se stesse. Anche la nostra propria esistenza non sarebbe possibile senza l'illusione che ci fa apparire sostanze o esseri reali, indivisibili e permanenti o identici con noi stessi nella successione del tempo, mentre non siamo in realtà che una serie

(1) Mi si permetta di servirmi di questa parola nel suo senso soggettivo, per designare la realtà anormale in generale, e specialmente i suoi indizî *(symptômes)* più spiccati: il male e la falsità.

di stati psichici. Il fanciullo e il vecchio non sono lo stesso individuo che in virtù della continuità della vita e della coscienza, che fa sì che il vecchio si ricordi di quello che era nella puerizia. Ci sembra che il tempo non faccia, per così dire, che sfiorare la superficie del nostro essere, senza intaccare l'essenza del nostro io; ma, in realtà, esistiamo anche noi nel tempo; noi siamo non degli esseri ma delle esistenze, il nostro me stesso essendo qualcosa che nasce o si riproduce ad ogni istante nella coscienza che ne abbiamo. Digià Platone chiamava questo genere d'esistenza « ciò che nasce di continuo e non è mai veramente » (1).

La nozione che tutto, nel nostro mondo, è anormale e non esiste che in forza d'una decezione, ci rivela ad un tratto la ragione della duplice dualità che racchiude la nostra natura: 1° dello sdoppiamento del nostro io in un soggetto conoscente, principio di pensiero e di rappresentazioni, e un oggetto conosciuto, principio che sente e che vuole; e 2° dell'opposizione del morale e del fisico, tanto nel nostro pensiero che nella nostra volontà.

L'apparenza e la decezione non possono prodursi che nelle idee o rappresentazioni riferentisi ad oggetti differenti da esse. Ora noi esistiamo in virtù d'una decezione che ci fa apparire ciò che non siamo: degli esseri o sostanze semplici. Per ciò la nostra natura deve necessariamente racchiudere un principio d'idee o di rappresentazioni che è il soggetto pensante e conoscente. Se noi fossimo delle sostanze reali, questo sdoppiamento del nostro essere in un soggetto conoscente e in un oggetto conosciuto non sarebbe neces-

---

(1) *Timeo*, V, 28, L. *(N. d. T.)*.

sario nè anzi possibile, giacchè ciò esclude la semplicità o l'indivisibilità della sostanza. La coscienza di sè è dunque la forma e la prova di un'esistenza anormale, fondata su una decezione. Ma questa decezione c'induce precisamente a credere che la vita cosciente è al contrario la forma d'esistenza più elevata. Perciò gli uomini non hanno mai esitato ad attribuire a Dio anche la coscienza di se stesso. Nullostante noi non perveniamo a veramente conoscere ciò che v'è di migliore e di più elevato in noi che affrancandosi da questa illusione (1), poichè il nostro essere morale, la nostra elevazione sulla natura fisica riposano sulla coscienza più o meno chiara della costituzione anormale d'essa natura, che ci discopre in pari tempo il senso e il fondamento della libertà. E' ciò che bisogna dunque mettere in luce il più chiaramente possibile.

Siccome la realtà fisica non è punto una realtà vera o assoluta, ma non esiste che in forza d'una decezione che ce la fa apparire vera o assoluta, *le leggi fisiche non hanno nessuna assoluta validità.*

Un esempio familiare ci servirà a dimostrare questo asserto. Secondo la legge della conservazione della forza, un movimento di corpi non può essere prodotto da nessun'altra causa che non sia un movimento anteriore. Nel dominio della causalità fisica, l'azione e la reazione sono uguali fra loro e l'effetto è adeguato alla

---

(1) La più semplice riflessione ci fa ben vedere difatti quanto sia un'illusione. La vita cosciente, in certe condizioni, può essere peggio dello stesso nulla, come lo prova il fatto che parecchi si privano volontariamente della vita. Peggio che il nulla! Meno che niente! Un'esistenza nella quale sono possibili simili eventualità è evidentemente ben lungi dall'essere la forma d'esistenza più elevata; essa è anzi completamente incomprensibile.

causa. Nondimeno la nostra volontà fa muovere il nostro corpo: io voglio camminare, e il mio corpo si mette in moto nel modo e nella direzione voluti da me. La scienza ha perfettamente stabilito che la forza che muove il nostro corpo non è differente dalle forze agenti nel resto della natura; questa forza è attinta dagli alimenti di cui ci nutriamo, e dalle trasformazioni chimiche che subiscono nel nostro organismo. Ma la nostra volontà ha evidentemente il potere di dirigere i movimenti del nostro corpo, d'imprimer loro la direzione voluta, e ciò è incompatibile con l'ammissione di una validità assoluta della legge della conservazione della forza. Si vuol negare che la nostra volontà diriga i movimenti del nostro corpo? Ma tanto sarebbe negare uno dei fatti più evidenti e più indubitabili che ci presenti la nostra esperienza, e se si negano dei fatti simili, che si potrebbe credere e affermare con sicurezza? Negando questo fatto bisognerebbe semplicemente rinunciare a qualunque uso della ragione; meglio dunque negare piuttosto la validità assoluta della legge della conservazione della forza (1).

Ora, le leggi fisiche non avendo un'assoluta validità,

---

(1) Questa conclusione potrebbe dar luogo a un malinteso che bisogna cercar d'evitare. La legge della conservazione della forza è perfettamente valida in questo senso che la somma d'energia contenuta nel mondo non può essere nè aumentata nè diminuita. Ciò che non ha verità assoluta è l'apparenza che la materia sia il ricettacolo o il substrato, anzi il solo substrato della forza, mentre i concetti di materia e di forza sono al contrario logicamente incompatibili l'un l'altro, come lo dimostrerò brevemente in uno degli articoli successivi. Ora è soltanto quest'ultimo aspetto, senza verità assoluta, che la legge della conservazione della forza sembra escludere ogni azione di cause immateriali, e si trova perciò in contradizione con dei fatti innegabili.

diventa concepibile che la nostra esperienza ci presenti l'azione di cause e di leggi che non sono, di lor natura, fisiche, e possiamo scoprirne la ragione. L'uomo non differisce essenzialmente, in quanto alla sua natura fisica, dagli altri animali: gli altri animali sentono, percepiscono e vogliono a seconda delle stesse leggi fisiche come noi; come va dunque che l'uomo riconosce delle leggi non fisiche, (logiche e morali) obbligatorie per lui? E' che l'uomo ha la coscienza più o meno chiara dell'anomalia che risiede nella natura fisica, e dell'esistenza di una natura superfisica delle cose che si manifesta nelle norme morali e logiche. Questa coscienza costituisce da sola la prodigiosa differenza che lo separa dagli altri animali.

Tutto ciò che è anormale ha una tendenza interna a negarsi e a distruggersi, e non esiste che per via d'una decezione che ne traveste la sua vera natura, facendolo apparire conforme a una norma. Ora l'uomo giunge, a malgrado la decezione, a scoprire più o meno la vera natura dell'anormale, e si sente per conseguenza obbligato a rinnegarlo e a combatterlo. La coscienza di questo dovere è sorgente di azioni che non sono conformi alle leggi fisiche del pensiero e della volontà, che tendono al contrario a invalidarne gli effetti.

Dilucidiamo questo con un esempio particolare. Un errore non può farsi accettare che sotto un'apparenza di verità: questo inganno è la condizione necessaria della sua esistenza; dal momento che l'errore è riconosciuto come tale è soppresso o annientato: non c'è più errore. Ora, l'uomo, avendo la conoscenza di questa natura anormale dell'errore e della sua opposizione con la verità, riconosce l'obbligo di combattere l'errore e di ricercare la verità. In questa ricerca deve

sottrarre le sue convinzioni da qualunque azione di leggi fisiche, e condurre il suo pensiero esclusivamente a seconda di norme logiche. Le sue convinzioni o le sue credenze sono allora determinate, non da cause fisiche, ma da ragioni e da argomenti. In quanto producono effetti reali anche le ragioni e gli argomenti sono cause reali, ma non sono cause fisiche, poichè producono i loro effetti non in virtù di leggi fisiche, ma in virtù di leggi logiche affatto differenti in essenza, operanti non con la forza ma con la persuasione. Un pensiero retto o determinato da leggi fisiche (la legge d'associazione delle idee ed altre) non potrebbe mai costituire la scienza, giacchè la costituzione della scienza domanda una scrupolosa conformità del pensiero a principî e metodi validi logicamente.

Ora ciò che avviene nel dominio del pensiero e della conoscenza avviene egualmente nel dominio del sentimento e della volontà. Che il male sia qualcosa d' anormale e implichi la propria tendenza a negarsi e a distruggersi non può esser messo in dubbio, poichè quando siamo noi stessi assaliti da un male qualunque facciamo tutti gli sforzi per annientarlo o per sbarazzarcene. La coscienza della natura anormale del male e della sua opposizione col bene implica l' obbligo di non fare mai il male e di procurare di fare il bene. Questo obbligo o legge morale, senza essere una legge fisica, essendo piuttosto opposta alle leggi fisiche della volontà, produce pure effetti reali. Ma per un deplorevole errore, e profondamente radicato nella nostra natura fisica, il suo proprio bene appare spesso all' uomo come connesso alla degradazione e alla schiavitù degli altri uomini. Obbedendo la sua natura fisica, l'uomo è indotto a cercare il proprio bene a spese al-

trui, e questa tendenza trionfa disgraziatamente troppo spesso delle impulsioni della legge morale. È per questo che si son sempre dovuti adoperare dei mezzi coercitivi per reprimere questa propensione all'ingiustizia. Ma benchè tutto quel che avviene abbia la sua causa, e che anche l' uomo non faccia il male che in forza di cause contenute nella sua natura fisica, ei non può giustificare le sue cattive azioni con la loro necessità fisica, ma si riconosce colpevole interiormente. Poichè ha la coscienza più o meno chiara che il male è anormale, che non ha il diritto di prodursi, e che nessuna necessità può giustificare l' anormale, essendo estraneo alla natura vera o assoluta delle cose, e che neanche la sua necessità può avere in conseguenza un carattere assoluto.

Noi possiamo vedere qui in tutta la sua luce l'opposizione del morale e del fisico e il vero significato della responsabilità morale. Collocandosi dal punto di vista della natura fisica, la concatenazione fisica dei fenomeni non sembra lasciare alcun appiglio all'azione di cause non fisiche, e la necessità fisica di tutti gli avvenimenti pare essere assoluta. I naturalisti moderni, che non conoscono che la natura fisica, sono dunque conseguenti negando affatto la libertà. Ma se ci si colloca dal punto di vista della coscienza morale si vede che nulla d' anormale, nè l' ingiustizia, nè l' errore, nè la decezione, deve nè può avere un potere assoluto sull' uomo, perchè l' anormale è assolutamente condannabile, non ha il diritto d' esistere. Ora di questi due punti di vista che s' escludono mutualmente, quello della coscienza morale è il solo valido, giacchè le leggi fisiche non hanno, come s' è mostrato, un' assoluta validità, essendo le leggi d' una realtà fondata su una

decezione. La coscienza dell' obbligazione morale è dunque non soltanto un motivo che produce effetti reali, contrariamente all' azione di leggi fisiche; essa è non soltanto una causa nella serie di altre cause, ma noi vediamo e riconosciamo, in più, ch' essa dev' essere il motivo dominante, la causa preponderante, poichè essa sola possiede il diritto supremo di farsi valere. E' perciò che noi non possiamo giustificare le nostre cattive azioni adducendo la preponderanza delle cause fisiche che le hanno prodotte.

La possibilità di conciliare la libertà con la necessità ci è data unicamente dalla nozione che la realtà fisica si fonda in un inganno, e che le leggi fisiche non hanno, per conseguenza, nessuna assoluta validità. Ora questa nozione ci offre pure la possibilità di conciliare la scienza con la religione, assegnando all' una e all' altra due distinti dominî, e prevenendo con ciò qualunque urto fra loro. La natura fisica essendo anormale, Iddio, l' oggetto della religione, è la natura normale delle cose e dev' essere concepito come una potenza puramente morale. L' idea di Dio non può dunque servire a ispiegare la natura fisica delle cose, perchè la norma non può racchiudere la ragione sufficente dell' anomalia che le è opposta. La religione non ha dunque niente a che fare con la scienza. Ma la scienza ha ancor meno il diritto d' ingerirsi nel dominio della morale e della religione, perchè tutte le sue dottrine non hanno che quella verità relativa che è stata caratterizzata in un articolo precedente, e non possono in nessun senso prevalere contro le verità assolute quali ce le rivela la nostra coscienza morale. La nozione che Iddio non è nè la causa, nè, in qualunque sia senso, la ragione sufficente del mondo e non può servire

a spiegarlo stabilisce l'indipendenza della scienza di fronte alla morale e alla religione. La nozione che il mondo fisico è anormale, fondato su una decezione, e che la scienza non possiede che una verità relativa, stabilisce l'indipendenza e il primato della morale e della religione di fronte alla scienza. Sacrificare il morale al fisico, come si fa al giorno d'oggi, rappresenta dunque sacrificare la realtà a un'ombra.

## II.

Dopo aver mostrato la ragione e il fondamento della responsabilità morale e della libertà che essa presuppone, occorre ancora analizzare la nozione di libertà, precisarne la natura e far vedere in che modo gli uomini sono stati condotti ad invertire questa nozione in guisa da farne la concezione vuota di senso che si spaccia sotto il nome di libero arbitrio.

Per capire ciò che significa esattamente la libertà bisogna considerarla nell'accezione usuale della parola. Ora s'intende di solito per libertà l'assenza d'ostacoli e di costrizioni procedenti dall'esterno. Si dice che un uomo è libero quando non è nè forzato di fare ciò che non vuole, nè impedito di fare ciò che vuole. La libertà è dunque la facoltà di determinarsi di proprio impulso, indipendentemente da qualunque estranea influenza. La questione di cui abbiamo ad occuparci è la seguente: L'uomo è libero nella sua propria volontà? E in che senso dev'essere compresa questa libertà della volonta?

A prima vista questa questione sembra priva di di senso. Se la libertà è l'assenza di qualunque co-

strizione procedente dall'esterno, in che modo l'uomo potrebbe non essere libero nella sua stessa volontà, che è qualcosa di completamente interiore? Ma si capisce il senso di questa questione quando si pensa che le nostre interne impulsioni sono talora opposte le une alle altre. Che cosa decide la vittoria d'un motivo interiore sopra un altro? Se è semplicemente la più grande intensità o forza fisica del motivo prevalente, allora avviene esattamente nell'uomo quello che avviene nella natura animale, secondo le stesse leggi fisiche; ora nessuno attribuisce la libertà agli animali: per esser liberi non basta dunque l'essere determinati da motivi apparentemente interiori. Difatti se la libertà è un problema rimasto oscuro fino ad oggi, è perchè l'uomo non è libero originariamente, ossia nella sua natura fisica. Se l'uomo fosse libero originariamente non v'avrebbe motivo alcuno di dubitare della sua libertà nè di cercarne il significato per tanto tempo ricercato in vano. Ma l'uomo ha un'origine nel tempo; ora tutto ciò che nasce nel tempo è prodotto da cause anteriori; dunque anche l'uomo, nella sua natura fisica, è un prodotto di cause differenti da se stesso. L'uomo non possiede una natura che gli sia veramente propria; è, per conseguenza, in origine, intieramente privo di libertà, vale a dire della facoltà di determinarsi spontaneamente, secondo le leggi della sua propria natura. In opposizione a questo stato di cose, l'uomo ha, come abbiamo già rilevato, la coscienza della sua responsabilità morale. Si tratta di conciliare questa contradizione, ed è curioso vedere in che modo s'è proceduto fino ad oggi.

Non potendo provare che l'uomo si determina a seconda di leggi della sua propria natura — poichè la

sua natura fisica non gli è veramente propria, essendo il prodotto di cause estranee — s' è immaginato di attribuirgli la libertà di determinarsi senza causa e indipendentemente da qualsiasi legge. Appunto perchè la natura fisica dell' uomo non contiene niente d' assoluto, gli si attribuisce una libertà assoluta completamente distinta e separata dalla sua natura fisica che è sottomessa a leggi fisiche. Disgraziatamente questa supposizione ha l' inconveniente d' essere priva di senso e non corrisponde affatto alla vera nozione di libertà. Determinarsi senza causa equivale esser determinato dal nulla o dal caso, non dalla nostra propria natura. Se l' uomo possiede una natura che gli è propria, essa deve racchiudere i motivi delle sue libere determinazioni, e, se non ne possiede nessuna veramente propria, com'è il caso degli animali, non c' è libertà possibile per lui. Questa ipotesi ci allontana in pari tempo dalla comprensione stessa del nostro problema. Il problema è l'opposizione fra la legge morale e le leggi fisiche della volontà, e il diritto della legge morale di primeggiare sulle leggi fisiche; ora la facoltà di determinarsi senza causa non ha nè valore nè significato morale: equivarrebbe semplicemente alla facoltà di non essere e di non volere nulla in particolare e non si riscontra guari nel mondo reale. S' è cercato tuttavia di darle un significato morale, definendola come la facoltà di portarsi indistintamente, senza causa, al male come al bene. S' intende, per libertà, la facoltà di scegliere a volontà il male come il bene; e ci s' è persino serviti di questa pretesa libertà umana per esplicare l' origine del male nel mondo; il male è derivato dal fatto che l' uomo, possedendo la libertà as-

soluta di volere il male come il bene, ha preferito senza causa il male.

Questa spiegazione dell'origine del male merita d' essere esaminata un istante, perchè essa mette in luce certe propensioni dello spirito umano, la conoscenza delle quali è molto istruttiva. Alla domanda: qual'è la causa che ha prodotto orginariamente il male? si risponde: La causa del male deriva dalla libertà dell' uomo; e s' intende per libertà la facoltà di determinarsi senza causa. Si afferma dunque, in realtà, che l' origine del male non ha avuto alcuna causa, pur avendo aria d' indicarne una: la causa del male è, si dice, la facoltà dell' uomo di determinarsi senza causa. Si elude in questo modo il problema pur facendo le viste di risolverlo; e questo artificio è riuscito a incuter rispetto agli uomini durante migliaia d'anni, e non ha ancora perduto ogni autorità al giorno d'oggi benchè la geologia c' insegni che il male è esistito sulla terra prima della comparsa dell' uomo.

Con tutto ciò questa non sarebbe che una piacevole maniera di ragionare se non avesse il resultato increscioso di falsare la nozione di libertà morale. Dire che l' uomo può, di sua natura, portarsi indistintamente al male come al bene, equivale appunto a negargli la sua qualità d' essere morale. La sua qualità d' essere morale riposa interamente sulla coscienza che il bene è solo conforme alla sua natura normale, che il male v' è, all' opposto, contrario. C' è dunque contradizione logica nella supposizione che l' uomo, o in generale un essere reale qualunque, possa scegliere il male per determinazione veramente libera, d'impulso della sua propria natura, giacchè il male è estraneo, anzi ostile alla natura normale delle cose. A chi può

venire in testa d' attribuire all'uomo la libertà di farsi il male volontariamente? Si vede bene che sarebbe una supposizione perfettamente ridicola, poichè non può esservi alcuno che desideri il male a se stesso. La libertà morale consiste dunque esclusivamente nell' amore e la pratica del bene e nella resistenza al male. L' uomo non è moralmente libero che inquanto si porta verso il bene; cessa al contrario di esserlo quando si lascia trascinare al male. Se l' uomo non è libero nella sua natura fisica, è che le leggi della sua natura fisica non lo dirigono al bene ma piuttosto al male. La sua natura fisica, l' individualità, fondandosi in una decezione, questa decezione gli fa scorgere il suo bene nella sodisfazione dei suoi desiderî egoistici, a spese del bene altrui. Questo è l' essenziale come punto di vista per comprendere la libertà morale (1).

La libertà è ciò che v'è d'assoluto nell' uomo; ora la sua individualità non può racchiudere nulla d'assoluto, essendo un prodotto di cause; ciò che v' è d'assoluto nell' uomo non può dunque essere altro che la

---

(1) Nonostante l' apparenza naturale che ci fa spesso vedere il nostro proprio bene nel male altrui, la maggioranza riconosce per una disposizione istintiva dell'anima, la legge della morale e della giustizia come obbligatoria per noi: ne abbiamo una *coscienza*. Ma non bisogna dimenticare come le concezioni religiose siano riuscite a snaturare questa coscienza istintiva. Quasi tutte le religioni rappresentano la legge morale come un comandamento esteriore, emanante da Dio o da un'altra qualsiasi autorità. Riguardando questa legge come qualcosa d' esteriore, e quindi come una specie di costrizione, si è naturalmente indotti a vedere la libertà nella facoltà di trasgredire la legge morale, nella possibilità di fare il male, ciò che svisa essenzialmente la stessa nozione di libertà morale. Ma l' uomo non è veramente libero quando fa il male, pur essendo condannabile per il male che fa, e si condanna in realtà da sè, tutte le volte che la sua coscienza non è offuscata dall' errore.

sua coscienza dell'assoluto, ossia la natura normale delle cose, che è appunto la sua coscienza morale, che attesta che il bene e il vero sono soli conformi alla natura normale o assoluta delle cose, e, soli, hanno il diritto d' esistere. Tutti gl' impulsi della natura fisica dell' uomo, che lo portano all' errore, al vizio e all' ingiustizia, non gli sono dunque veramente proprî, e non gli sembrano essere le sue proprie inclinazioni che in conseguenza della decezione da cui dipende la sua stessa individualità. La libertà consiste dunque nel volere e nel fare il bene, e non in una facoltà di voler senza causa e di portarsi indistintamente al male come al bene.

E' davvero sorprendente che si sia disconosciuta per tanto tempo la vera natura della libertà, che si sia voluto farne sempre una facoltà assoluta dell' individuo come tale, giacchè non v' è nulla di più evidente della contradizione che racchiude questa ipotesi. Riconoscere che l' uomo è una creatura, un prodotto di cause, e attribuirgli in pari tempo una facoltà assoluta, vale a dire indipendente da qualunque causa, significa evidentemente non sapere se stessi ciò che si pensa e s' afferma. S' è ricorso a questa opposizione contradittoria per ispiegare la responsabilità morale ; ma non si spiega in realtà nulla affermando e negando la stessa cosa in uno stesso tempo. Quel che si riesce a produrre con ciò è solo una confusione nel pensiero, che fa scambiare il desiderio di un' esplicazione per l'esplicazione essa stessa. L' ipotesi del libero arbitrio, di una facoltà di determinarsi senza causa, vuol semplicemente trarre il determinato dall' indeterminato, vale a dire qualche cosa dal nulla. Non possedendo essa stessa alcun carattere morale, questa supposizione non

può naturalmente dare una spiegazione della libertà morale. La responsabilità morale si fonda, come s' è veduto, sulla coscienza che le leggi fisiche non hanno un' assoluta validità, e che, la sola legge morale avendo il diritto supremo di farsi valere, una infrazione a questa legge non può essere giustificata da nessuna causa o necessità fisica. La libertà non è affatto dunque una facoltà o uno stato originario dell'uomo, ma un'esigenza della sua natura superiore che esso non può rinnegare, giacchè vede o sente che tanto varrebbe rinnegare il suo vero io, ciò che possiede in sè di veramente proprio. Agire in opposizione alle norme significa infatti agire in opposizione ai nostri proprî fini essenziali, il bene e la verità. Se l' uomo condanna se stesso per il male che fa, non è perchè, facendo il male, eserciti una libertà assoluta — poichè in questo caso fare il male sarebbe piuttosto qualcosa di sublime — ma al contrario, perchè facendo il male rinnega la vera libertà, l'elemento dell'assoluto e del divino in lui.

Essèr libero significa volere e agire conformemente alla nostra propria natura; ora il bene solo è conforme alla natura veramente propria o normale delle cose; se esistesse dunque una libertà assoluta essa significherebbe la facoltà di fare il bene, a malgrado tutti gli ostacoli e impedimenti; ciò che in ultima analisi si ridurrebbe a una potenza assoluta delle idee o delle rappresentazioni sulla direzione della volontà. Poichè il bene e, in generale, lo scopo liberamente cercato e voluto ci è anzitutto dato nella idea, nella rappresentazione; occorre conoscer lo scopo prima di ricercarlo. Ma, in realtà, le idee non hanno un potere assoluto sulla direzione della volontà, anzi ci corre, perchè la stessa volontà è sotto l' influsso di un' illusione natu-

rale che le fa spesso volere il male. Nondimeno, nulla c' impedisce di farci un' idea giusta del vero bene e della vera libertà, e questa idea o conoscenza è la condizione *sine qua non* della stessa libertà, che non è, è vero, assoluta, ma che diviene ancor meno effettiva quando se ne disconosca la natura, come la disconoscono i partitanti della libertà assoluta.

La coscienza del diritto supremo della legge morale non giunge sempre a vincere gl'impulsi ingiusti e viziati; disgraziatamente, e non lo sappiamo che troppo. Il predominio del male nelle umane propensioni è anzi così grande che alcuni teologi hanno affermato che l' uomo non potrebbe mai, con le sue sole forze, innalzarsi sino al bene, e che ha bisogno, per ciò, d'una grazia particolare di Dio. Effettivamente, ogni elevazione morale è uno stato di grazia, poichè deriva dal sentimento e dalla coscienza di qualcosa di divino manifestantesi nel dominio della natura; ma questa grazia piuttosto che con preghiere s'acquista con la conoscenza vera delle cose, con la chiara cognizione che Iddio, il bene puro, è la natura normale e assoluta delle cose; che il male è estraneo e anzi ostile alla nostra natura normale; che noi siamo portati al male in forza di una decezione che riposa nel fondo della nostra natura fisica. E non c'è nulla che possa tanto contribuire alla nostra elevazione sulla natura fisica come la conoscenza del suo carattere ingannevole e anormale in tutto ciò che la fa opposta alla legge morale che è anche la legge divina. Se vi sono tanti cattivi o malvagi, ciò va attribuito in gran parte al fatto ch'essi non hanno una conoscenza chiara nè delle loro tristi qualità nè del senso della legge morale. Uno scellerato che, come il Riccardo III di

Shakespeare, avesse una limpida coscienza della sua scelleratezza, sarebbe certamente un'eccezione. Vivendo nell'illusione e nell'apparenza, gli uomini trovano sempre una giustificazione esteriore di ciò che sono e di ciò che fanno. La vera conoscenza è dunque la sorgente e il fondamento d'ogni vera libertà; sin tanto che il suo pensiero è soggetto all'errore e alla decezione, l'uomo nel suo assieme manca di libertà; il sole del mondo morale è velato per lui. E' questa libertà del pensiero che ci rimane ancora da esaminare.

## III.

Non ho mai veduto trattare della libertà morale nel dominio del pensiero e della conoscenza. Difatti la maniera comune di concepire la libertà vi si oppone. Quando, nel dominio della volontà, la si comprende come una facoltà di volere senza causa, bisogna comprenderla, nel dominio del pensiero e della convinzione, come una facoltà di credere senza prove e senza ragioni; e non si può sperare di giustificare una tale «libertà» dinanzi alla ragione, dal momento ch'essa ne implica la negazione. Nullostante la libertà morale ha il suo dominio nel pensiero non men che nella volontà, e significa la stessa cosa tanto in questa che in quello. Non c'è libertà morale che non sia connessa a un obbligo interiore, alla coscienza di norme da seguire per esser liberi. Ora non s'è mai riconosciuto, in modo esplicito, un dovere verso la verità. Si riconosce volentieri l'obbligo di non mentire, di non dire che ciò che si crede essere il vero, ma non l'obbligo di non creder vero che ciò che è provato in

maniera sufficiente. Siccome le convinzioni di un uomo non concernono in nulla gli altri uomini, sin tanto che non si traducono in atti che possano portar pregiudizio ai loro interessi, non può avervi alcun dovere sociale in materia di convinzioni, e ognuno è libero di credere ciò che gli pare. Ma se l'uomo non ha, in materia di convinzioni, doveri verso gli altri, ne ha uno verso se stesso; poichè, se si lascia indurre in errore, diventa schiavo interiormente, e non v'è anzi servitù più palese della sommessione all'errore. È quel che preme di veder chiaramente.

La verità o la conoscenza della verità è per l'intelletto uno stato normale; l'errore o l'erronea credenza è, al contrario, uno stato anormale. Ora la conoscenza della verità, o lo stato normale dell'intelletto, non si produce che in quanto le nostre credenze e le nostre convinzioni son prodotte o determinate esclusivamente da ragioni e argomenti in conformità con leggi logiche, e che ogni influenza di cause o di leggi fisiche sia completamente eliminata. Poichè tutti gli errori derivano dall'azione di cause o di leggi fisiche sui nostri giudizî. E ciò dipende dal fatto che la credenza o la convinzione non è in nessun modo, di sua natura, qualcosa di fisico, essendo d'essenza logica, ma che, nondimeno, le nostre credenze e i nostri giudizî sono originariamente soggetti a cause e a leggi fisiche: a l'associazione delle idee, alle abitudini, alle preferenze, ecc. Lo stato normale o la libertà per l'intelligenza non è dunque il suo stato originario, ma dev'essere conquistato con una lunga disciplina spirituale. Noi nasciamo in uno stato anormale, nell'errore e in schiavitù, e dobbiamo innalzarci coi nostri proprî sforzi alla verità e alla libertà.

Il fondamento della libertà morale in materia di convinzioni è dunque la massima di non credere senza prove sufficienti, e pertanto di non riconoscere nessun altra autorità che quella della ragione stessa, di non accettare checchesia sulla fede d'autorità esteriori. Di certo, nessuno, neanche l'uomo più colto, può dispensarsi di credere, riguardo a tante cose, sull'altrui autorità, poichè è impossibile veder tutto e tutto esplorare da sè; ma dobbiamo assicurarsi che ciò che si riceve dagli altri è stato ottenuto con mezzi e con metodi che ne garantiscano l'esatta verità o se no sospendere il nostro giudizio. E in materia di verità morali e religiose non si può più affatto starsene agli altri; bisogna necessariamente tutto pesare ed esaminare da se stessi prima di credere checchessia, giacchè le verità di cui si tratta d'assicurarsi il possesso sono in questo caso d' una importanza suprema, e, non hanno inoltre alcun'altra sorgente nè altra garanzia che la voce e i dati della nostra propria coscienza. Ora la società europea ha vissuto durante quindici secoli sotto la dominazione d'una autorità esteriore che s'è posta in aperto antagonismo con la ragione. Invece dell'obbligo morale di non riconoscere checchessia senza prove sufficienti, s'è introdotto l'obbligo contrario di credere a molte cose, e fra le più incredibili, senza prove fondate in ragione, sulla semplice testimonianza di qualche uomo. Per giustificare questa pretenzione si allega una rivelazione esteriore di Dio che si sarebbe prodotta già da molto tempo. Questa ipotesi d'una rivelazione esteriore di Dio è difatti un mezzo assai comodo per far valere, in virtù dell'umana testimonianza, dottrine la di cui validità non può in modo alcuno essere stabilita con questo mezzo.

E dopo quello che ho detto in un articolo precedente non ho bisogno di dimostrare che questa supposizione è assolutamente priva di fondamento. Dio non è affatto una causa fisica, e non può manifestarsi dall'esterno. Dio è la norma suprema, la natura normale delle cose, e non v'è nessun'altra rivelazione possibile di Dio che nella nostra coscienza di norme logiche e morali. Le pretese rivelazioni esteriori tendono appunto a obliterare questa autentica rivelazione interiore, sostituendovi delle fantasie inventate nell'infanzia dell'umanità. Sotto la loro dominazione, il caso della nascita decide delle umane convinzioni nelle più importanti materie. Uno stesso uomo, nato da altri parenti, potrebbe adorare ciò che dispregia attualmente, e spregiare ciò che adora. Può persino avvenire che, in forza d'una legge o d'una convenzione, in una stessa famiglia, un figlio appartenga a una religione e un altro a un'altra; obbedendo al caso della nascita, sono obbligati, dalla loro religione, a considerarsi mutualmente come dei reprobi e quasi come nemici di Dio. Così operando, gli uomini rinunciano alla loro qualità di esseri liberi e ragionevoli.

Evidentemente l'autorità teologica ufficiale si condanna da sè affermando che Iddio ci vieta l'amore e la ricerca disinteressata della verità, che ci prescrive di credere senza prove, anche cose contradittorie, e ci minaccia della sua collera in caso d'infrazione, giacchè non c'è nulla di più contrario alla vera nozione di Dio, che è la stessa sorgente della verità e dell'amore disinteressato del vero. Perciò la dottrina ufficiale tende, in varie guise, ad abbassare il carattere morale degli uomini. In primo luogo, essa toglie loro la libertà di giudicare di questioni morali e religiose,

e fa loro praticare il bene, non per amore disinteressato del bene, ma in prospettiva di pene e ricompense future, fondando così la moralità essa stessa su un calcolo egoistico. Ora, il giudizio morale e l'amore disinteressato del bene, fondati entrambi sull'intima coscienza che il bene solo è conforme alla nostra natura normale, costituiscono appunto la vera moralità, e rivelano un elemento divino nell'uomo. Si vede dunque ciò che v'è di pernicioso nella morale ufficiale. Gli uomini d'animo nobile per natura, ma poco perspicaci, possono, è vero, conservare l'amor disinteressato del bene, pur professando la morale ufficiale, ma in questo caso disconoscono ciò che v'è di migliore in loro (1). Per la maggioranza questa morale rappresenta l'impossibilità di qualunque vera grandezza d'animo. La virtù che insegnano i devoti è la virtù dello schiavo che si crede costantemente sotto l'occhio del padrone (2).

La dottrina ufficiale ha inoltre una tendenza a falsare le stesse nozioni morali, falsando la norma o l'ideale di

---

(1) Ecco a questo proposito una testimonianza di A. DE TOCQUEVILLE: « Ho conosciuto dei cristiani così zelanti da trascurare continuamente i proprî interessi per dedicarsi con maggior fervore al benessere di tutti, e li ho intesi pretendere che agivano in tal guisa solo per meritare l'eterna beatitudine; ma non posso fare a meno di pensare che s'ingannavano di proposito. Li rispetto troppo per crederli », (*Œuvres complètes*, 1865, III, p. 205).

(2) Gesù ha ben detto: « Servite Iddio non come schiavi ma come figli di casa ». Ma per non servire Iddio come schiavi, non bisogna vedere in lui un padrone la di cui legge è un comandamento esteriore sostenuto dalla minaccia di punizioni e la promessa di ricompense future. Il precetto di adorare Iddio « in ispirito e in verità », se significa qualcosa, raccomanda appunto di adorare Iddio come una potenza puramente interiore e morale, senza attributi fisici, senza relazione alcuna con la paura e i desiderî egoistici.

perfezione, l'idea di Dio. Come l'ho già notato in un articolo precedente, la natura essendo immorale, quando s'attribuisce a Dio la creazione e il governo del mondo, bisogna ne risulti una falsificazione delle nozioni morali. S'è allora costretti a supporre che la bontà, la moralità e la giustizia siano, in Dio, differenti dalla bontà, moralità e giustizia degli uomini, e che siano nondimeno la bontà, la moralità e la giustizia perfette. Si afferma, per esempio, che la bontà di Dio è compatibile con una crudeltà senza limiti, con la destinazione di un'infinità d'uomini ad eterni tormenti; che la sua moralità è conciliabile con l'impiego di mezzi i più riprensibili, come si vede dalla storia; che la sua giustizia è compatibile con la punizione dei discendenti per le colpe dei padri, e col regno dell' ingiustizia sulla terra, e ci viene intimato di riconoscervi l'ideale, la perfezione della bontà, della moralità e della giustizia in persona. Ma si commette con ciò un abuso di linguaggio che manifesta una confusione di pensiero. Le parole traggono tutto il loro significato dalle cose conosciute da noi che servono a designare: le parole non sono che l'espressione delle nostre idee e delle nostre concezioni umane. Attribuire a una parola un significato che non ha nella sua accezione comune equivale a toglierle ogni significato concepibile. Ciò che non è buono, morale e giusto secondo le umane nozioni non è, in modo alcuno, buono, morale e giusto; in qual guisa si può scorgervi la stessa perfezione della bontà, della moralità e della giustizia? Non v'è più flagrante falsificazione di nozioni la di cui purezza è d'estremo momento per il bene spirituale e materiale dell'umanità. L'autorità ufficiale, durante la sua lunga dominazione, ha perciò prodotto tanti

funesti effetti, fra i quali non abbiamo a rilevare qui che uno solo: il divorzio tra la scienza e la morale, tra il perfezionamento intellettuale e il perfezionamento etico.

L'elemento divino si manifesta nell'uomo tanto per la sua attitudine allo studio che per la sua disposizione a fare il bene. L'uomo non si innalza alla scienza, come alla virtù, che con l'osservazione di leggi, di lor natura, non fisiche, che producono i loro effetti mediante un potere non fisico ma morale, non con la forza, ma con la persuasione, fondata sulla coscienza che il bene e il vero hanno soli il diritto di esistere e di farsi valere. Proscrivendo la ricerca disinteressata e scrupolosa della verità, l'autorità ufficiale ha dunque mutilato la natura morale degli uomini rendendo loro impossibile la vera libertà interiore, e le conseguenze si fanno sentire anche oggi nonostante l'infiacchimento di questa autorità. Gli uomini hanno disimparato a cercare da se stessi lo scopo e il senso dell'esistenza e i principî che debbono dirigerli, ciò che ha prodotto un disaccordo completo fra la morale che professano ufficialmente e la loro maniera di vivere. Nei tempi antichi, chiunque acquistava una certa superiorità procurava di conformare la sua vita ai suoi principî o alle sue convinzioni; ma non è già più lo stesso nel mondo cristiano. E' che nell'antichità ognun cercava la sua morale con l'uso della propria ragione; essa era quindi una potenza reale, un principio di vita interna, mentre col mondo cristiano nasce una morale ufficiale, esteriormente riconosciuta, ma che non si pensa mai a mettere in pratica, perchè è impraticabile, e anche perchè non vuole esser discussa o compresa veramente, ma vuole imporsi in modo affatto esteriore,

come un comandamento celeste. Ora, non c'è, neanche oggi, nessun altro insegnamento morale all'infuori di questa dottrina ufficiale; la filosofia non ha mirato, nei tempi moderni, che a scopi teorici, e le stesse dottrine morali si sono presentate come pure teorie, senza alcuna pretesa d'esercitare la più minima influenza sulla vita. Ne resulta che non esiste affatto una morale razionalmente fondata.

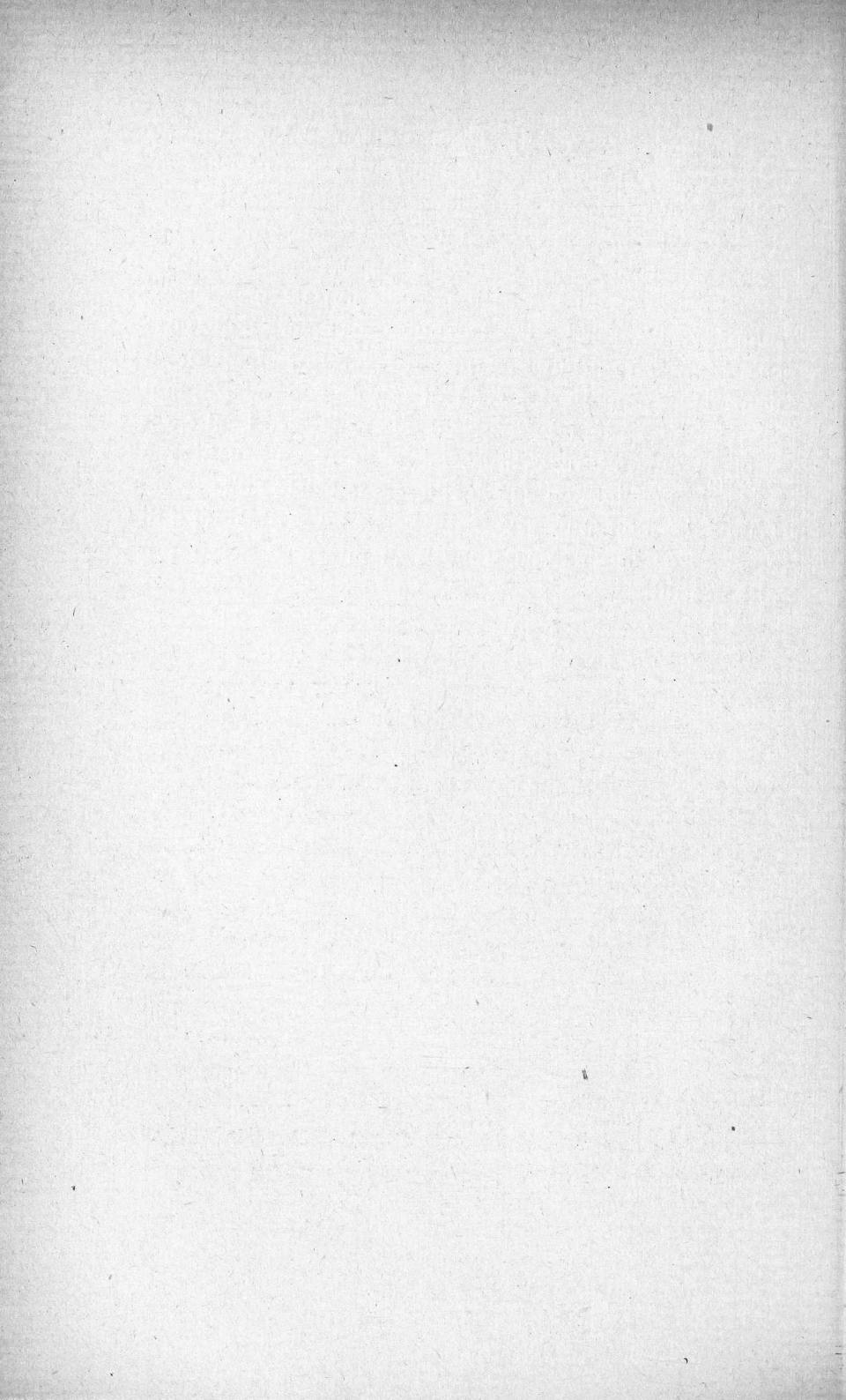
In questi ultimi tempi si sono persin vedute sorgere delle dottrine morali che hanno per base la negazione d'una natura morale nell'uomo. Gli autori di queste dottrine fanno derivare il morale dal fisico. Gli uni si sforzano di mostrare che è nel vero interesse della società e di ciascuno in particolare il seguire la legge morale, moderando l'egoismo con l'egoismo, e credono di dare con ciò, alla morale, un fondamento sufficiente (1). Altri imaginano d'aver fatto abbastanza mostrando, a modo loro, in che modo gli uomini son pervenuti alla nozione d'una legge morale, e attendono il perfezionamento morale dell'umanità da un'evoluzione naturale che si compie in armonia di leggi fisiche. Questi autori non sembran dunque neanche sospettare di che si tratta in tali dottrine, ed è tuttavia evidentissimo che non c'è vera moralità senza un'obbligazione e una responsabilità morale, interna. La questione fondamentale è dunque la seguente: perchè la legge morale è obbligatoria per noi? Ora non s'è mai trovata una risposta a questa questione, benchè per trovarla

(1) Voler far derivare la morale dall'egoismo, moderando questo con questo stesso, significa in verità voler scacciare il demonio con Belzebù: equivale a imprendere un'opra condannata, per il suo principio stesso, alla sterilità e all'impotenza.

basti comprendere a dovere la voce della nostra intima coscienza morale, che dice chiaramente che soli il bene e il vero, non il male e il falso, sono conformi alla nostra natura normale e alla natura normale delle cose in generale. E' che, per intendere il senso di questa testimonianza, bisogna sapere che la natura fisica, la nostra stessa individualità compresa, si fonda in una decezione e non è la natura normale delle cose. Questa nozione è la chiave che ci apre all'intelligenza delle cose, per quel tanto che le cose possono essere comprese. Il senso e il fondamento dell'obbligazione, della libertà e della responsabilità morale, il nesso fra la morale e la metafisica o la religione, la conciliazione della religione con la scienza, tutti questi grandi problemi, di cui s'è cercata la soluzione da tanto tempo in vano, si trovano risolti in un sol tratto mediante quest'unica nozione che la natura fisica delle cose è anormale e fondata su una decezione, e che si deve per conseguenza vedere in Dio o l'assoluto non la causa o la ragione sufficiente del mondo, ma anzi la natura normale e l'unità superiore delle cose, fonte e sostanza di ogni perfezione. Soltanto, bisogna rinunciare all' impresa impossibile d'esplicare l'anormale, che è, di sua natura, inesplicabile, limitandosi a constatare i fatti e il loro significato, e interpretando fedelmente la voce della nostra coscienza morale, per giungere così a una visione dell'universo che c'innalzi sulla caducità della nostra natura fisica.

Si può dunque ancora sperare in una rigenerazione dell'umanità mediante la conoscenza, e non si può attenderla da nessun' altra causa. Non c' è nulla che possa migliorare di più gli uomini, e affrancarli dalla schiavitù dei loro meschini e volgari interessi, come

la conoscenza vera delle cose, e della natura umana in particolare: del carattere anormale e ingannevole del suo lato fisico o animale, e del carattere divino del suo lato morale e ragionevole. Non che l'uomo possa sopprimere la sua natura fisica, fondata come è interamente su una decezione, ma non deve lasciarsi dominare da essa; ed è la conoscenza vera delle cose che gli farà raggiungere questo risultato. Quando gli uomini saranno in possesso di questa conoscenza, non spenderanno più i loro giorni alla ricerca di beni egoistici, la cui natura è illusoria, e la di cui vanità è stata riconosciuta da che la riflessione esiste sulla terra. L'umanità non può vivere in perpetuo d'illusioni e di apparenze; la sua vocazione è di muovere verso più alti destini.

---

## IV

## RAPPORTI FRA L'ANIMA E IL CORPO

Se una questione può esser chiamata «la croce dei filosofi» è certamente quella che concerne i rapporti fra l'anima e il corpo. Non c'è difatti un altro punto che come in questo le varie specie di decezione che racchiude la nostra esperienza si aggroviglino fra loro in maniera così complicata. Si son perciò dovute percorrere tutte le vie dell'errore prima di poter avanzare con una certa sicurezza nella conoscenza di questa materia. Un'enumerazione delle principali teorie a cui ha dato origine servirà a farne intravedere le difficoltà.

Viene in primo luogo la dottrina spiritualista, secondo la quale l'anima e il corpo sono due sostanze diverse ma unite intimamente fra loro. Siccome l'idea di sostanza esclude qualsiasi dipendenza della sostanza dalle cose esistenti al di fuori di essa, i fautori dello spiritualismo, per ispiegare l'unione fra l'anima e il corpo, hanno dovuto ricorrere all'ognipotenza divina. Ma ricorrere all'ognipotenza, per dare un'esplicazione delle cose, tanto vale confessare velatamente che ce ne mancano i mezzi. Perciò lo spiritualismo non è

bastato e si son dovute cercare altre vie e maniere di esplicazione.

Vi sono stati idealisti che, come Fichte, si son provati a dedurre dall'io non soltanto il proprio corpo, ma tutti i corpi e, in generale, ciò che si dice il non-io. Altri hanno preteso che l'anima costruisce da sè il suo corpo. Per converso, il materialismo oggi dominante afferma che la vita psichica o spirituale è una semplice funzione del cervello, come la secrezione è la funzione di una glandola. Un materialismo travestito, e, per così dire, vergognoso di sè, è la «filosofia positiva» d'Augusto Comte, il quale pretendeva d'eliminare ogni metafisica, di non attenersi che ai fatti, ma che pur tuttavia credeva all'esistenza reale dei corpi.

Ora i corpi sono, secondo il loro concetto, degli oggetti assoluti o metafisici, esistenti indipendentemente da ogni esperienza; i partigiani della «filosofia positiva» costruiscono dunque dei sistemi metafisici, come quel personaggio di Molière s'esprimeva in prosa, senza saperlo. Il vero positivismo non si riscontra che nei sensualisti, che non ammettono, nel mondo dell'esperienza, alcuna sostanza, nè spirituale nè materiale, che non conoscono che le sensazioni e le leggi della loro coesistenza e delle loro successioni. Il rappresentante più ragguardevole di questo sensualismo è stato, nei nostri tempi, incontestabilmente, Stuart Mill. Mill definiva l'io «una possibilità permanente di sensazioni», e anche i corpi «delle possibilità permanenti di sensazioni».

Non bisogna dimenticare, in questa enumerazione, la dottrina di Spinoza e sue derivazioni, secondo le quali pensiero ed estensione, io e non io, sono attributi, e modi o accidenti d'una sostanza unica che ci

è sconosciuta. Queste dottrine non han d'uopo del resto d'una lunga refutazione. L'esperienza ci presenta non un'unica sostanza, ma una moltitudine di sostanze; se dunque non c'è, in realtà, che una sostanza unica, le qualità e le cose di questo mondo non possono essere nè attributi nè modi o accidenti di questa sostanza, giacchè non ce la fanno conoscere.

Quasi tutte le dottrine qui innanzi enumerate racchiudono qualcosa di vero, la constatazione di un lato o di un aspetto delle cose; ma hanno il difetto di trascurare gli altri lati o aspetti, volendo costruire delle teorie complete con dei dati incompleti, sacrificando così la conoscenza delle cose al desiderio di spiegarle. Debbo fare su questo, prima d'entrare in materia, una osservazione generale.

La scienza ha due scopi o due interessi distinti: essa ricerca 1°, la conoscenza delle cose e 2° la loro spiegazione. E' chiaro anzitutto che l'esplicazione delle cose deve servire essa stessa alla loro conoscenza, ben lungi da l'esservi opposta. Ma l'esplicazione delle cose è, per così dire, la loro conoscenza sommaria, e il desiderio di arrivarvi nuoce sovente a una conoscenza approfondita. Questo desiderio dispone a trascurare o anche a dissimularsi le differenze fra le cose e la moltiplicità di punti di vista; ed in ciò è la fonte più copiosa d'errori, come la storia di tutte le scienze lo dimostra. La stessa scienza fisica non è divenuta possibile e non ha cominciato a fare dei progressi che da quando s'è compreso che bisogna constatare accuratamente i fatti in tutta la loro diversità e sotto tutti i loro aspetti prima d'imprenderne la spiegazione. Ora questo è anche più necessario per ciò che riguarda il nostro io e i suoi rapporti col corpo e il mondo dei

corpi in generale, giacchè la scienza del nostro io non può, come la scienza dei corpi, restringersi nel dominio dell'apparenza e avere nondimeno un valore reale. La scienza del nostro io deve potercerlo mostrare sotto tutti i punti di vista che si prestano all'investigazione, o non sarà affatto scienza. Ora esaminando il nostro io da tutti i lati si constata che non può essere compreso completamente, che la natura della nostra unità e identità personali sfugge a tutti i mezzi di cui dispone l'intelligenza. Il nostro primo dovere è dunque di limitarsi alla constatazione rigorosa dei fatti, e di sorvegliare che il desiderio dell'esplicazione non pregiudichi minimamente la certezza dei risultati delle nostre investigazioni nella loro totalità. Io non potrò, del resto, nel seguito, che indicare gli aspetti o i punti di vista principali che presenta la nostra materia.

I.

*Primo aspetto.* L'uomo incolto e poco uso alla riflessione non distingue l'esser suo dal proprio corpo, che prende per una parte integrante di se stesso; ma ciò è l'effetto di un'associazione d' idee prodotta dall'abitudine di trovare il proprio corpo costantemente e intimamente unito a tutte le manifestazioni della vita interna. Nè ciò può essere una testimonianza della nostra coscienza, giacchè noi riconosciamo al contrario il mondo dei corpi immediatamente, nella percezione, come un mondo che ci è estraneo e esteriore, e il nostro corpo fa parte del mondo esteriore. Il nostro corpo è composto degli stessi elementi che si trovano sparsi fuori di esso, e si rinnova inoltre

incessantemente in virtù dell'afflusso di materie provenienti dall'esterno sotto forma d'alimenti o di cibo. Il fatto fondamentale della nostra esperienza o della nostra coscienza interiore è dunque, non la nostra unione con un corpo particolare, ma la nostra differenza da tutti i corpi in generale, giacchè essa dipende dalla differenza fondamentale che esiste fra la nostra esperienza interna e la nostra esperienza esterna. La distinzione fra io e non-io, fra spirito e materia, riposa in fondo a tutta la nostra esperienza e la precede logicamente come sua condizione indispensabile; mentre l'unione della nostra vita spirituale con un corpo particolare non ci è conosciuta essa stessa che per esperienza, per induzione, come tutti gli altri casi d'una connessione tra fenomeni dati.

La distinzione fondamentale fra spirito e materia è già stata messa in luce da Descartes con tanta forza e tanto rigore, che si sarebbe dovuto supporre che essa rimarrebbe acquisita per sempre dall'umana intelligenza; e nullostante la vediamo oggidì notevolmente offuscata proprio in molte persone fra le più colte. Sappiamo bene quale ne è la causa e ne discorreremo più oltre. Si tratta per ora di stabilire con un'esattezza scrupolosa ciò che siamo noi stessi, senza curarsi di sapere se la nostra natura sia o no suscettibile d'esplicazione. Non faremo teorie; ci limiteremo a constatare i fatti.

Ora, il fatto fondamentale è che noi esistiamo in virtù della conoscenza o coscienza che abbiamo di noi stessi. Se ci vien tolta questa coscienza non esistiamo più. Può esserci in fondo a noi qualcosa di cui non abbiamo coscienza, ma questa cosa non è noi; il nostro io non esiste che in quanto conosce se stesso.

Da ciò ne deriva questa conclusione: Di tutti i

dati e di tutti gli elementi che ci presenta l'esperienza, ciò che m'appartiene in proprio, che fa parte integrante di me stesso, è soltanto quello che io riconosco come parti di me stesso. Ora io mi riconosco immediatamente, nella mia coscienza, come qualcosa che sente, che pensa e che vuole; le sensazioni, i pensieri e le volizioni sono dunque i soli elementi del mio essere, i soli fenomeni della mia propria vita particolare. Io mi riconosco inoltre come qualcosa di uno e di permanente, come un'unità che dura nel tempo.

Questi due caratteri, d'unità e di permanenza, vanno esaminati più da vicino, per stabilire con precisione ciò che siamo.

Noi possiamo concepire due generi d'unità, l'unità d'un oggetto e l'unità d'un aggregato o d'un assieme. L'unità d'un oggetto è essenzialmente semplice; se si dà il caso d'una diversità in un oggetto unico, essa dev'essere attribuita alla molteplicità dei suoi rapporti con gli altri oggetti, non alla sua natura considerata all'infuori di ogni rapporto. Per converso, l'unità d'un aggregato o d'un assieme non è che una connessione d'elementi differenti e multipli in se stessi. Di questa natura è, per esempio, l'unità d'un corpo organizzato. Tutte le parti di un organismo sono connesse fra loro, ma questa connessione non si può percepire immediatamente; quello che troviamo nella percezione non è che una moltitudine di parti che possono essere separate le une dalle altre pur continuando ad esistere ciascuna a sè.

Adesso bisogna proporsi questa questione: qual genere d'unità ci sembra di possedere nella coscienza immediata di noi stessi? L'unità d'un oggetto o quella d'un aggregato?

Evidentemente io m'appaio a me stesso, nella mia coscienza immediata, non come un aggregato, ma come un unico oggetto. Io sono uno e indivisibile, giacchè diversamente non sarei affatto. Ho, è vero, delle sensazioni, dei pensieri e delle volizioni differenti, ma è sempre lo stesso essere, in me, che sente, pensa e vuole. I vari fenomeni della mia vita intima non sono le parti componenti, col loro concorso, un essere totale; sono atti, stati o accidenti del mio io uno e indivisibile che è tutto intero in ognuna delle mie sensazioni, dei miei pensieri e delle mie volizioni. Questa è, indubbiamente, la testimonianza della nostra coscienza immediata di noi stessi. L'unità, in noi, sembra, per dir così, assorbire la diversità.

Ora, questa unità dell'io par dominar non solo sulla diversità coesistente dei nostri fenomeni interni, ma altresì sulla loro successione: il nostro io appare come qualcosa di permanente nel flusso dei fenomeni. E' il secondo carattere del nostro io che dobbiamo esaminare.

Noi conosciamo due specie di durata o di permanenza: la permanenza d'un oggetto o d'una sostanza, e la permanenza d'un semplice fenomeno, e bisogna vedere chiaramente in che cosa differiscono.

Supponiamo una moneta di metallo trovata in una tomba dell'antico Egitto e vecchia quattro o cinque mila anni. Noi abbiamo la certezza che questa moneta è identicamente lo stesso oggetto esistito al tempo dei Faraoni, e che non ha subìto, da quel tempo, nessun cambiamento essenziale. I secoli trascorsi non han lasciato traccia alcuna su questo oggetto; cinquanta secoli non hanno su di esso maggior peso di cinquanta minuti. Noi abbiamo dunque qui una permanenza com-

pletamente al di fuori del tempo e indipendente da lui. Gli atomi di metallo che compongono la nostra moneta debbono essere pensati come non aventi avuta un'origine e indistruttibili per sempre, per conseguenza come esistenti, di lor natura, completamente al di fuori del tempo.

Del tutto diversa è la durata d'un semplice fenomeno. La fiamma d'un lume o di una candela che brucia tranquillamente durante cinque o sei ore ha pure l'aspetto di qualcosa di persistente e d'identico a se stesso: ma noi sappiamo che non è che un'apparenza. La fiamma non è lo stesso oggetto due istanti di seguito; essa non è del tutto, di fatto, un oggetto, ma un movimento, una successione ininterrotta di particelle incandescenti. Ciò che sembra permanente o incandescente, nella fiamma, non è che la forma della corrente luminosa. Perciò la fiamma può essere spenta a qualunque momento, a allora l'apparenza dell'oggetto persistente svanisce.

Qual'è, adesso, la testimonianza della nostra coscienza sulla durata o la permanenza del nostro proprio io? M'apparisco a me stesso come un oggetto o come un semplice fenomeno? E' evidente immediatamente che io m'apparisco a me stesso come un oggetto persistente e identicamente lo stesso, dal principio della mia vita cosciente fino ad oggi. Io sono lo stesso io, lo stesso soggetto cosciente quale era ieri, un anno fa, trent'anni fa; e gli altri m'attribuiscono lo stesso genere di durata e d'esistenza. Se si scoprisse che ho commesso un delitto l'anno scorso, mi se ne renderebbe responsabile, nè potrei quanto meno negare che io, che ho commesso il delitto l'anno scorso, e io esistente nel momento attuale, non sia lo stesso in-

dividuo, e responsabile, per conseguenza, del delitto dell'anno scorso. Noi sembriamo dunque avere la permanenza o la durata d'un oggetto o d'una sostanza, non quella d'un fenomeno, che non è che la persistenza d'una semplice forma o apparenza; diversamente, come si potrebbe parlare d'una personalità in noi?

Si vede dunque ciò che c'è di vero nella dottrina spiritualista. Lo spiritualismo afferma la testimonianza della nostra propria coscienza, sulla natura del nostro io, cioè che l'io è una sostanza, vale a dire un essere semplice e indivisibile e la di cui identità è fuori dalle ingiurie del tempo. Da questo punto di vista il nostro corpo appare quasi come un semplice organo o strumento dell'anima, concessole da una qualche potenza tutelare per servire alla effettuazione dei suoi fini.

Ma la testimonianza della nostra coscienza ha una verità assoluta? Siamo noi realmente ciò che sembriamo essere? E' quel che bisogna esaminare adesso.

II.

*Secondo aspetto.* — Il nostro io uno e indivisibile sembra riempire tutta la sfera della nostra esperienza interna, passata e presente. Quando mi vengono dei pensieri, son io che penso; quando ho delle sensazioni e dei desiderî, sono io che sento e che desidero; quando mi ricordo dei miei pensieri, dei miei desiderî e dei miei sentimenti passati è sempre di me stesso che mi ricordo nel passato. Ma se cerco di afferrare questo io sempre e per ogni dove presente, di stabilire ciò che sono io stesso, questo io uno e

persistente, non trovo, con mia sorpresa, nulla di palpabile, non ho alcuna percezione di un oggetto unico e persistente. Io non trovo mai altro in me che delle sensazioni, dei pensieri e delle volizioni particolari e passeggere; l'io uno e identico che sembra dappertutto presente non si trova in realtà in alcun luogo. Io ho dei pensieri, ma non trovo in me una sostanza che pensa; ho dei desiderî e delle sensazioni, ma cerco invano una sostanza che sente e che vuole in me. Se vi fosse una sostanza una e identica con se stessa nella diversità dei miei fenomeni interiori, de' miei atti e de' miei stati o accidenti, essa dovrebbe potere essere scorta nella sua unità come servente di base alla diversità de' miei atti e de' miei accidenti; ma io non scorgo mai una sostanza semplice e identica con se stessa in me. C'è dunque motivo di sospettare che questa sostanza, una e identica con se stessa, in me, non sia che un'apparenza, che la nostra personalità, o il nostro io, si fondi su una decezione.

Due generi di fatti vengono a confermare questo dubbio, e a trasformarlo anzi in certezza: 1°, l'occorrenza delle malattie mentali, e 2°, la dipendenza della nostra vita intima, spirituale, dal funzionamento della sostanza cerebrale.

Io non mi diffonderò sulle malattie mentali che sono conosciute da tutti nelle loro principali linee. Le malattie mentali sono dei disordini *(dérangements)* nelle funzioni del nostro io, e l'occorrenza di questi disordini prova chiaramente che il nostro io è un organismo complesso, non una sostanza semplice e identica con se stessa, giacchè una tale sostanza non andrebbe soggetta a cambiamento, e non sarebbe, per

conseguenza, suscettibile di disordini. Per converso, la possibilità di disordini diventa facilmente concepibile quando si constata il fatto che tutte le funzioni del nostro io dipendono dalle funzioni del cervello come dalla loro causa; poichè, in questo caso, ogni disordine nel nostro cervello deve produrne un altro nella nostra vita mentale, nelle funzioni del nostro io.

Non c'è tema che sia stato esposto più spesso e con maggiore insistenza oggi giorno come quello della dipendenza della nostra vita mentale e spirituale dalle funzioni del sistema nervoso e dal cervello in particolare; sarebbe dunque superfluo discorrere ancora su questo soggetto. E' fuor di dubbio che la vita psichica nasce, si sviluppa, s'estingue e riapparisce a seconda dello stato e del funzionamento del cervello. Perciò i fisiologi insegnano come un dogma irrecusabile la dottrina che la vita mentale o spirituale stessa è una funzione del cervello.

C'è del vero in questa dottrina, ma anche dell'errore, e bisogna distinguere accuratamente la parte dell'uno e quella dell'altro.

L'esperienza ci mostra, in realtà, che le funzioni della sostanza cerebrale sono le cause dei fenomeni della vita spirituale, ma le cause nel senso fisico solamente, non in un senso metafisico, e questa è una differenza radicale.

La causa, nel senso metafisico, è ciò che genera o produce l'effetto, ciò che ne crea, per così dire, la materia e la forma. La causa, nel senso fisico, non è, al contrario, che l'antecedente necessario dell'effetto; una causa fisica non produce il suo effetto, ma lo precede soltanto, in modo invariabile, nel tempo. Difatti la scienza fisica non conosce che dei fenomeni e un

ordine invariabile nella loro coesistenza e loro successione; la scienza fisica non può dunque constatare e conoscere che delle cause fisiche, che sono esse stesse dei fenomeni che precedono invariabilmente altri fenomeni.

Ora, quando dei fenomeni si seguono invariabilmente come causa e effetto, ciò prova che sono connessi fra loro. Questa connessione generale dei fenomeni è dunque il vero principio operante nella natura, il fondamento di ogni casualità e la causa veramente produttrice dei fenomeni e del loro ordine manifestato dalle leggi della natura. Un oggetto particolare invece non può mai essere una causa produttrice d'avvenimenti, e un corpo ancora meno di un altro oggetto, giacchè la casualità è incompatibile con l'inerzia che è una delle proprietà fondamentali dei corpi.

Si vede dunque che i materialisti dànno una falsa interpretazione alla testimonianza dell'esperienza. L'esperienza attesta soltanto che le funzioni del cervello precedono invariabilmente i fenomeni della vita psichica o spirituale; i materialisti affermano, all'opposto, che esse li generano o li producono. I materialisti affermano che non ci sono in realtà che dei corpi, e che da certi corpi, una volta combinati in un certo modo, qualunque sia il caso, deve conseguirne la vita psichica. Ma se dei corpi, o certe combinazioni di corpi, fossero le cause metafisiche dei fenomeni della vita spirituale, se, di lor propria natura, potessero generare o produrre quei fenomeni, si dovrebbe vedere, dalla natura stessa di questi corpi o di queste combinazioni di corpi, perchè e come i fenomeni della vita spirituale debbano precedere necessariamente da essi. Ora come l'ho già mostrato in un articolo precedente,

ciò non è possibile. Nel considerare la natura dei corpi e delle loro funzioni ci si convince, al contrario, che i fenomeni della vita spirituale non possono affatto procedere da quelli, poichè non v'è nulla di comune fra la natura dei corpi e del loro funzionamento e la natura dei fenomeni della vita psichica.

Ma bisogna fare ancora un passo innanzi. Se la testimonianza della mia propria coscienza, che io sono un oggetto o un essere indivisibile e identico con me stesso, non ha una verità assoluta, a più forte ragione non può averne la mia percezione di oggetti esteriori nello spazio. Degli oggetti esteriori sarebbero per me più reali di quel che non sia io stesso? L'assurdità di questa supposizione è evidente. Tutto quello che posso sapere dei corpi debbo trovarlo in me stesso, giacchè non posso mai uscire di me stesso. Vi possono essere degli oggetti reali esteriori a me, ma la certezza della loro esistenza non può venirmi dal di fuori. La certezza rispetto a oggetti esteriori non può dunque mai superare la certezza che io ho di me stesso. E nondimeno questa ragione così evidente, e che è già stata stabilita in tutta la sua chiarezza da Descartes, è perduta di nuovo per l'umano pensiero. Vi sono attualmente un buon numero di persone che non credono alla sostanzialità del proprio io, ma che credono alla sostanzialità o realtà assoluta del mondo dei corpi. Non è difficile lo scoprirne le cause. Qualunque sia l'autorità della nostra coscienza che attesta la sostanzialità del nostro io essa è smentita dal fatto troppo notorio e indubitabile che il nostro io ha avuto un principio e dovrà avere una fine, che la nostra vita cosciente può anzi estinguersi ad ogni momento come la fiamma d' una can-

dela; mentre il mondo dei corpi ci appare come non avente nè principio nè fine nel tempo, e come esistente indipendentemente dalla nostra esperienza. Ma questa non è che un'apparenza, come l'ho dimostrato in un articolo precedente. In realtà la nostra esperienza esteriore non contiene che le nostre proprie sensazioni, le impressioni dei nostri sensi: della vista, del tatto, dell'udito, ecc., che ci appariscono come dei corpi nello spazio, comuni a tutti i soggetti percepienti. Il mondo dei corpi è dunque, va bene, indipendente da ogni soggetto percepiente in particolare, ma non indipendente dalla totalità dei soggetti percepienti, giacchè non esiste, fuori della percezione in generale.

Questo ci scopre il terzo aspetto del nostro assunto, che bisogna esporre adesso con maggiore precisione.

III.

*Terzo aspetto.* — Noi siamo dunque giunti a questo resultato definitivo, che nella nostra esperienza non vi sono affatto sostanze vere o reali, nè spirituali nè materiali; che la nostra esperienza non possiede un'assoluta verità, essendo fondata in una decezione. Ma la nostra esperienza possiede una certa verità relativa che ho già cercato di caratterizzare, e che bisogna mettere ancor meglio in luce.

In questi ultimi tempi alcuni pensatori sono già arrivati alla nozione che la nostra esperienza è sprovvista di verità assoluta, che nè il nostro *io* nè il mondo dei corpi sono ciò che ci sembrano essere. Ma questi pensatori hanno disgraziatamente mirato piuttosto che esplorare i fatti a spiegarli, e si son lasciati sviare

da questa mania d'esplicazione. Lo stesso Stuart Mill, così avveduto, credeva di poter spiegare la nostra percezione di un mondo di corpi nello spazio con le sole leggi dell'associazione delle idee, e pensava di caratterizzare sufficientemente il nostro *io* definendolo » una possibilità permanente di sensazioni » (1). Ma è evidente sin da principio che la nostra coscienza di noi stessi e la nostra percezione di un mondo di corpi al di fuori di noi presuppongono un'organizzazione della nostra esperienza adattata a questo fine. La nostra esperienza interiore è organizzata *come se* tutti i nostri atti e accidenti procedessero da un solo *io* semplice e identico con se stesso, e similmente, nella nostra esperienza esteriore, tutti gli effetti avvengono e si producono *come se* i corpi che noi percepiamo esistessero al di fuori e indipendentemente da noi. Senza questa organizzazione dell'esperienza, nè la coscienza di se stessi nè la conoscenza del mondo dei corpi sarebbero possibili ; ed è da questa organizzazione che la nostra esperienza deriva la verità relativa che le è propria.

E' nei dati della nostra stessa esperienza che si deve trovare anzitutto la differenza o la distinzione fra quelli che ci sono proprî e che possono essere riconosciuti come parti o accidenti del nostro *io*, e quelli che ci sono estranei e nei quali riconosciamo un mondo di corpi al di fuori di noi. La distinzione fra l'io

---

(1) Nel suo *Esame della filosofia di Hamilton*. Bisogna tuttavia rendere questa giustizia a Stuart Mill, che egli non ha creduto di poter esplicare il nostro io ; egli lo reputava inesplicabile, considerando che è impossibile concepire che una semplice successione di sensazioni possa avere coscienza di sè.

e il non-io è assolutamente indipendente dall'esistenza dello spirito e della materia come sostanze reali; essa si riscontra nel contenuto della nostra stessa esperienza, nella materia delle nostre percezioni. Le sensazioni di piacere e di dolore, i pensieri o rappresentazioni, le emozioni, i desiderî e le volizioni, formano il contenuto della nostra esperienza interiore; noi riconosciamo questi dati come proprî a noi, come atti o degli accidenti di noi stessi. Per converso, le impressioni dei sensi esterni, le sensazioni della vista, del tatto, dell'udito, del gusto, ecc., formano il contenuto della nostra esperienza esteriore, giacchè esse non ci sono proprie come atti o accidenti del nostro *io*, ma ci appariscono come qualità o accidenti d'oggetti esteriori ch'esse ci fanno conoscere. Quando io sento un piacere o un dolore, quando ho dei pensieri o dei desiderî, sono io stesso che soffro e godo, che penso o che desidero; ma quando vedo qualcosa di giallo o che odo il suono *ut*, non sono io stesso che son giallo o che ho la qualità del suono *ut*. Nelle impressioni dei nostri sensi esteriori noi non riconosciamo noi stessi, poichè esse sono difatti estranee a noi, poichè esse sono un vero non io, benchè non esistano al di fuori della nostra percezione (1).

(1) È ciò che importa di comprendere bene. Infatti, perchè la vista, il tatto, l'udito, il gusto e l'odorato si chiamano sensi esterni? È, perchè le impressioni di questi sensi ci vengono dall'esterno? No, giacchè nessuna sensazione ci viene dall'esterno. E' dunque perchè queste sensazioni hanno delle cause esteriori? Ma anche le nostre sensazioni di piacere e di dolore possono avere delle cause esteriori e appartengono nondimeno all'esperienza interna. Le sensazioni della vista, del tatto, ecc., sono esteriori in quanto che il loro contenuto è estraneo al nostro io, e perchè, in queste sensazioni, noi riconosciamo non già noi stessi, ma un mondo esteriore.

Ora è evidente che se la distinzione fra l'io e il non-io esiste originariamente nel contenuto o la materia della nostra esperienza, essa deve esistere altrettanto originariamente nella coscienza che noi ne abbiamo. Stuart Mill e gli altri sensualisti credono che la coscienza di sè e la nostra distinzione dalle altre cose siano esse stesse un resultato dell'esperienza, che fu un tempo in cui io non era io, non avendo coscienza di me stesso come differente da tutte le altre cose; ma è evidente che questa supposiziene si muove in un circolo vizioso. Perchè io possa distinguere, nei dati o nel contenuto dell'esperienza, ciò che m'è estraneo, ciò che fa parte di me stesso e ciò che fa parte del mondo esteriore, bisogna che abbia la conoscenza o la coscienza di me stesso; ora, questa conoscenza non potendo precedere l'esperienza, la coscienza di sè e la distinzione fra se stessi e le altre cose devono essere un solo atto indivisibile del pensiero fondantesi su una intuizione originaria. La facoltà di distinguere ciò che è me e ciò che non è me non può essere acquisita con l'esperienza, giacchè senza questa distinzione nessuna esperienza sarebbe possibile. La distinzione fra io e non-io, tanto nella materia o nel contenuto della nostra esperienza, che nella coscienza che ne abbiamo, non è dunque suscettibile di derivazione o di spiegazione: essa è un fatto primordiale e serve di base a ogni esperienza.

Ora, nel giudizio, nell'atto del pensiero che distingue il nostro io da tutto ciò che non è l'io, servendo così di base all'esperienza interiore e all'esperienza esteriore, l'unità del nostro io s'afferma e si manifesta in un modo che ci è impossibile di concepire chiaramente. Non è l'unità d'una sostanza pensante, ma ancora

meno l'unità d'un semplice aggregato o d'un concorso di idee o di rappresentazioni. Il soggetto che giudica e si riconosce nei suoi giudizî, come nelle sue sensazioni e volizioni, non è un'unità assoluta, indipendente da ogni condizione; ma nessuna delle condizioni conosciute può tuttavia spiegarne la natura. Lo stesso è il caso della nostra persistenza nel tempo. Io mi riconosco come lo stesso individuo in tempi differenti; ma neanche questa identità può essere assoluta, simile a l'identità d'una sostanza, non soggetta, di sua natura, al cambiamento. Essa dipende difatti dalla continuità della coscienza di me stesso. Ora, come Reid (1) l'ha con molto senno notato, la coscienza della mia identità personale non può produrre questa identità essa stessa; essa non fa che constatarla e darne testimonianza. S'io non sono lo stesso oggetto in tempi differenti, la mia coscienza, che mi rappresenta come tale, dà una falsa testimonianza. Che bisogna dunque pensare di questo stato di cose?

Da una parte i fatti provano ch'io non sono lo stesso oggetto due istanti di séguito, ch'io sono qualcosa che si riproduce ad ogni istante come la fiamma d'una candela, e posso, com'essa estinguermi ad ogni momento. La nostra esistenza non è forse tutta intiera nella coscienza che noi abbiamo di noi stessi? E la coscienza di sè non è una funzione che si riproduce di nuovo a ogni istante? Ma da un'altra parte io m'apparisco nella mia coscienza immediata come una sostanza, come un oggetto indivisibile e identica-

---

(1) Nella sua polemica contro Locke il quale affermava che la nostra identità personale in tempi differenti si fonda essa stessa sulla coscienza che noi ne abbiamo.

mente lo stesso in tempi differenti, ciò che non sarebbe possibile se non vi fosse in me qualcosa che vi corrisponde realmente. Bisogna dunque ammettere che la mia unità e la mia permanenza nel tempo hanno una certa realtà o verità condizionale, ciò che significa, non ch' io sono una sostanza semplice e inalterabile, ma che tutto, nella mia esperienza interiore, è organizzato come se fossi una tale sostanza. Noi siamo dei prodotti, ma la nostra coscienza di noi stessi ci rappresenta come esseri indipendenti, e questa rappresentazione non è priva d'una certa verità, poichè la nostra natura e la nostra vita interiori vi sono difatto adattate. Quando, per esempio, si punisce un uomo per un delitto commesso nel passato, non gli si fa torto supponendo che è lo stesso individuo di una volta, e nondimeno è certo che questa identità non è assolutamente vera. Sopravvenendo un'alterazione nel cervello di quest'uomo, la sua identità personale viene, per questo fatto, distrutta : non è più lo stesso di una volta e non può esser chiamato responsabile dei suoi atti.

Dopo aver riconosciuta, nella sua essenza, l'organizzazione del nostro io, noi possiamo constatare la parte che in questa organizzazione spetta alle condizioni esteriori, e principalmente al nostro corpo, che n'è il rappresentante apparente.

La nostra vita interiore, spirituale, è così intimamente connessa alle funzioni del nostro corpo, e in particolare a quelle del sistema nervoso, che s'è spesso subita l'attrattiva di considerarla come un prodotto del sistema nervoso ; ma, da ciò che ho mostrato, si vede il poco fondamento di questa maniera di vedere. L'organizzazione del nostro corpo è così lungi dallo spiegare l'organizzazione del nostro spirito che ha essa stes-

sa bisogno d'una spiegazione con lo stesso principio che le produce tutte e due. I corpi essendo, in ragione della loro inerzia costitutiva, incapaci di produrre qualsiasi effetto da se stessi, il vero principio operante, nella natura, è completamente distinto dai corpi. Questo principio è il nesso (*lien*) universale delle cose, quel lato della natura per cui i suoi multipli fenomeni sono collegati fra loro, e che racchiude il fondamento delle loro leggi, dell'ordine che si manifesta nelle loro coesistenze e loro successioni. Qualsiasi ordine, e, a più forte ragione, qualsiasi organizzazione rivela un principio d' unità, nella natura, l'esistenza del quale è incompatibile con l'esistenza di sostanze reali, che non potrebbero essere connesse le une con le altre e sottoposte a delle leggi comuni. Perciò i corpi che noi percepiamo nello spazio non sono sostanze reali, ma semplici apparenze, in ordine alle quali si organizza la nostra esperienza esteriore, determinandone il suo carattere fisico. Questo ci fa comprendere una particolarità nei rapporti fra anima e corpo, che per quanto notevole, non è stata ancora osservata abbastanza.

Le esperienze dei fisiologi hanno stabilito che tutti i fatti o fenomeni della vita spirituale hanno le loro cause fisiche, vale a dire i loro antecedenti invariabili, in certi cambiamenti o certe funzioni del cervello. Bisognerebbe dunque aspettarsi che la conoscenza delle leggi e dei rapporti de' nostri proprî atti, stati e accidenti, fosse impossibile senza la conoscenza delle loro cause cerebrali, e Augusto Comte ha difatti, in considerazione di ciò, radiato la psicologia dalla lista delle scienze.

Ma i fatti son lungi dal confermare questo verdetto.

A malgrado la loro dipendenza da cause materiali, la nostra natura e la nostra vita spirituale hanno un'organizzazione e delle leggi loro proprie che possono essere riconosciute indipendentemente dalla parte che vi rappresentano il cervello e le sue funzioni. Io non so assolutamente nulla del modo come funziona il mio cervello ; conosco nondimeno benissimo le ragioni delle mie convinzioni e i motivi delle mie determinazioni. Io obbedisco dunque a delle leggi indipendenti dalle modificazioni del mio cervello, e che posso constatare facendo astrazione da queste modificazioni. In quale condizione si sarebbe difatti se per conoscere le cause, i motivi e le leggi dei nostri pensieri, delle nostre convinzioni e delle nostre volizioni, o di quelle degli altri ci occorresse sapere ciò che avviene nel nostro cervello o in quello altrui ; o se, per agire sul pensiero e sulla volontà dei nostri simili si dovesse esercitare un potere sul loro cervello con dei mezzi materiali ? Si può, è vero, agire potentemente su un uomo, operando sul suo cervello con dei mezzi materiali, amministrandogli, per esempio, dei narcotici o ipnotizzandolo ; ma tale non è la nostra comune maniera d'agire su i nostri simili. La nostra vita intima e le nostre relazioni con i nostri simili sono rette da cause e da leggi di natura spirituale, non materiale. Queste cause sono, in fatto d'opinioni o di convinzioni, delle ragioni o degli argomenti, e il grado di deferenza o di fiducia che si hanno per gli altri ; e, in ciò che concerne la volontà, il piacere, il dolore, l'amore, l'odio, la diffidenza, la confidenza ed altri motivi consimili che non sono affatto materiali, che non hanno nulla di comune con la natura dei corpi e dei loro movimenti. Ciò significa precisamente che noi siamo (noi che sentiamo,

pensiamo e vogliamo) esseri distinti, e che, quantunque dipendenti da condizioni esteriori, possediamo una natura a noi propria, e che, sola, ha una certezza immediata per noi. Son io quello stesso che conosce e che è conosciuto; la mia conoscenza di me non può dunque dipendere da nessun oggetto esteriore.

Si vede quindi che se l'apparenza, che fa sembrare il mio corpo come un semplice istrumento del mio io, non ha un'assoluta verità, neppure l'apparenza contraria, che fa sembrare l'esistenza del mio io come una funzione del corpo o del sistema nervoso, ha una verità assoluta. E' un fatto assai notevole perciò che la dipendenza della nostra vita psichica o spirituale dalle funzioni cerebrali si manifesti soltanto nelle sue perturbazioni e alterazioni. Fin tanto che siamo in istato normale, tutto si svolge in noi come se non dipendessimo da condizioni cerebrali: la nostra vita normale ha delle leggi che le son proprie e che possono essere constatate indipendentemente dalla conoscenza del cervello. Sono soltanto le alterazioni dello stato normale che ci scuoprono questa dipendenza. Ed è perciò che le esperienze dei fisiologi possono fare molta luce sulle malattie mentali, ma ben poca sulla costituzione e la vita normale dello spirito. Difatti, il nostro io essendo organizzato in modo da parere una sostanza indivisibile e identica a se stessa nella successione del tempo, (chè diversamente non sarebbe affatto, ossia, noi non saremmo affatto), non può essere spiegato con l'organizzazione del corpo, che racchiude una moltiplicità e un perenne cambiamento di particelle, e meno ancora con le leggi generali della natura che non sono neppur sufficenti a spiegare l'organizzazione del corpo, come è stato dimostrato più sopra. Non c'è dunque

nulla di più chimerico della speranza di sorprendere il segreto dello spirito nelle sinuosità del cervello. Il corpo e lo spirito sono entrambi l'opera del grande artista che si chiama la natura; ma è un artista che lavora nell'apparenza, e noi possediamo la facoltà meravigliosa di innalzarsi sulla natura mediante la nozione del suo carattere ingannevole e anormale. In ciò sta l' essenziale per noi. Se la nostra natura fisica si fonda su una decezione, anche la nostra dipendenza da condizioni materiali e da leggi fisiche partecipa di questa decezione, e manca essa pure di verità e di assoluta validità. La nostra coscienza di norme o leggi morali e della nostra obbligazione verso queste norme ce ne dà la certezza immediata. Questa coscienza di norme morali, e, per conseguenza, d'una natura normale delle cose, differente dalla loro natura fisica, è completamente indipendente da tutto ciò che può trovarsi nella natura fisica, e noi abbiamo in essa, per così dire, il nostro centro di gravità. La costituzione di uno stato veramente normale del nostro spirito non avviene che allorquando tutto vi è determinato in ultima istanza, secondo leggi d'ordine morale: allorquando noi non crediamo che il vero e non vogliamo che il bene, a dispetto di tutte le leggi e di tutte le influenze fisiche.

Si vede dunque che nei rapporti fra l'anima e il corpo, la realtà e l'apparenza sono frammischiate fra loro nel modo più strano e più complicato. Noi, i soggetti pensanti, sembriamo essere, secondo le esperienze dei fisiologi, il prodotto del nostro corpo, del cervello in particolare; ma in realtà il nostro corpo e il mondo dei corpi in generale non sono che una concezione del nostro pensiero. In che modo avviene che perce-

piamo e riconosciamo nelle nostre sensazioni un mondo di corpi? e perchè ogni soggetto percepiente appare unito a un corpo particolare? Sono problemi che non possono esser trattati qui. Ci basta d'aver constatato che tutto nella nostra esperienza è organizzato come se il mondo dei corpi in genere, e il nostro corpo in ispecie, esistessero realmente fuori di noi. Il nostro corpo ci rivela dunque il carattere delle leggi fisiche a cui son sottoposte la nostra propria natura e la nostra vita spirituale. Bisogna studiare queste leggi, ma non bisogna mai dimenticare che le leggi normali del nostro essere sono non delle uniformità di coesistenza e di successione, ma i principî del bene e del vero.

---

V

# LA VITA INDIVIDUALE E LA VITA SOCIALE

## La vita individuale.

I.

Nel suo libro *La mia religione* (1), il celebre scrittore russo Leone Tolstoi ha fatto questa osservazione ben degna di essere meditata:

« Oggi gli uomini tutti vivono non solo senza verità, non solo senza il minimo desiderio di conoscerla, ma con la ferma convinzione che fra tutte le occupazioni inutili la più inutile è la ricerca della verità che regola l'esistenza umana. Ciò che dispregiamo dipiù è appunto quello che appresso tutti i popoli, sino alle nostre società europee è stato sempre considerato come la cosa più importante, e della quale Gesù diceva: « Una sola cosa è necessaria », la dottrina direttiva della vita. »

Non è straordinario difatti che la nostra generazione, così superba del suo progresso e delle sue conquiste, trascuri la sola questione veramente vitale, la questione della vita ragionevole per eccellenza? Si crede probabilmente d'averla risoluta già da molto

(1) Trad. franc., Paris, 1885, pag. 178.

tempo e di non avere più ad occuparsi che d'applicarne la soluzione. Ma che vita è mai questa che la civile umanità conduce attualmente? Essa s'agita, ahimè, sterile in tenebre profonde. Chi guarda più in là dell'indomani? Invece di dirigere i suoi destini verso una meta fissa e razionale, l'umanità si lascia condurre dalle circostanze e il gioco dei volgari interessi. Perciò si nota quasi dappertutto distintamente una decadenza morale: l'alcoolismo, la delinquenza, i suicidî e i casi d'alienazione mentale aumentano quasi ogni dove, e s'erge nell'avvenire lo spettro d'una rivoluzione sociale capace di inghiottirsi tutti gli acquisti del passato. È davvero tempo di arrestarsi dinanzi a questo problema della vita ragionevole, e non lasciarsi distrarre da secondarie preoccupazioni. Io vorrei provarmi nelle note che seguono a fare un po' di luce su questa questione così importante.

Per sapere quale dev'essere la maniera di vivere ragionevole per l'uomo individualmente e per l'umanità in massa bisogna prima sapere che cos'è l'uomo esso stesso. Questo è lo studio fondamentale che dovrebbe primeggiare tutti gli altri: *The proper study of mankind is man.* Non si può dire che oggigiorno si trascuri questo studio; ci se n'occupa anzi molto facendo da una parte assai esperienze fisiologiche, e dall'altra studiando le credenze, gli usi e i costumi dei popoli meno civilizzati e delle passate civiltà. Ma il profitto che se ne ritrae non è, disgraziatamente, proporzionato alle fatiche che ci costa: non si sa infatti sull'uomo, essenzialmente, più di quanto se ne sapeva una volta. Per giungere a dei risultati davvero sodisfacenti bisogna agire in un'altra maniera; bisogna non cercare lontano ciò che ci sta dappresso, e che si

può constatare aprendo semplicemente gli occhi e contemplando senza prevenzione le cose più vicine. Senza prevenzione! questa è la condizione essenziale. Bisogna forzare il proprio pensiero a essere lo specchio fedele delle cose, e non discostarsi minimamente dalla testimonianza autentica dei fatti.

Bisogna anzitutto chiarire ciò che s'intende pro priamente per uomo. Anticamente si credeva che l'uomo fosse un composto di due sostanze: anima e corpo; oggidì si è propensi a considerare il corpo come l'uomo tutto intero, come l'essenziale nell'uomo, su l'esempio del vecchio Omero, che dice dell'ira d'Achille che travolse agl' inferni molte alme d'eroi, abbandonando i lor corpi in pasto ai cani e agli uccelli. Ma, col permesso del buon Omero e dei suoi moderni fautori, noi dovremmo prendere la direttrice opposta della loro maniera di vedere. L'uomo vero, l'uomo col quale abbiamo rapporti d'idee e d'interessi, non è ciò che ha una certa grandezza e figura nello spazio, bensì ciò che sente, pensa e vuole nell'uomo. Quando mi rivolgo a un amico è col suo principio senziente e pensante che voglio aver che fare. Sul suo cumulo di materasse (*die Matrazengruft* (1), a Parigi, il corpo di Heine non era più che una mummia disseccata e immobile, ma il vero Heine era ancora ben vivo e manifestava le medesime qualità che l'avevano reso sin da principio così famoso. Il vero uomo è dunque il prin-

---

(1) Nota espressione heiniana. Dalla primavera del 1848 fino alla morte (1856) Heine giacque non su un letto comune; — dice uno dei suoi maggiori biografi — ma su una mezza dozzina di materasse poste una su l'altra, non potendo il suo debole corpo sopportare nemmeno il più piccolo senso di durezza. (N. d. T.).

cipio senziente e pensante e non il corpo. Non che il corpo sia una semplice appendice o uno strumento dell'uomo: esso ne è piuttosto la condizione indispensabile, la base fisica; ma il corpo non è il vero uomo, e tutto ciò che l'uomo riceve dal corpo lo riceve in realtà *dall'esterno*. Questo è il punto che bisogna rilevare prima degli altri.

In un articolo precedente ho dimostrato che il nostro io non possiede un contenuto proprio originario. Noi siamo vuoti in essenza: tutto il contenuto del nostro essere e della nostra esistenza ci viene dal di fuori. Senza questa nozione, una vera comprensione della vita tanto individuale che sociale è impossibile. In realtà la vita dell'uomo e dell'umanità trascorre tutta intera a riempire questo vuoto interiore. La domanda: Che vita dobbiamo condurre? si risolve in quest'altra: Qual contenuto dobbiamo dare alla vita?

Se in realtà noi riceviamo tutto dall'esterno, questo tutto non può apparirci come una propria determinazione, che per effetto d'un inganno naturale. La nostra vita si fonda dunque essenzialmente su apparenze. Innanzi tutto la stessa esistenza del nostro io è prodotta da un'illusione che ci fa sembrare degli esseri o degli oggetti indivisibili e persistenti mentre in realtà non lo siamo. Nel medesimo modo noi riceviamo dal mondo materiale e dal nostro corpo in particolare il contenuto del nostro essere e della nostra vita. La vita dell'umanità trascorre intieramente in occupazioni che hanno per oggetto o la recognizione di cose materiali, o la trasformazione di queste cose: gli uomini lavorano la terra, costruiscono edifici, confezionano abiti, arnesi e ogni sorta d'oggetti per diversi usi, allevano bestiami, generano e si occupano di edu-

care i loro figli, ciò che si riferisce sostanzialmente a delle modificazioni nel mondo dei corpi. Un' altra importante occupazione, nella vita dell' umanità, è ed è stata la distruzione: quello che gli uni producono e costruiscono, vengono altri per distruggerlo od appropriarselo, uccidendo per giunta i produttori. E quest'opera di distruzione e di spoliazione è stata considerata durante migliaia d'anni come l'occupazione la più nobile, la più degna di riempire la vita d' un uomo. Ma sia costruzione o distruzione, è sempre il mondo materiale che fornisce il fondo, il contenuto, all'attività e alla vita umana.

Il fondamento di questo fatto è, come ognun sa, la dipendenza dell'essere senziente e pensante da un organismo materiale. Una illusione naturale fa apparire a l'essere senziente la conservazione del proprio corpo e la propagazione della specie come il suo proprio bene e il suo proprio bisogno. E si noti che ciò è l'effetto d'una palese decezione. Non è affatto nell'essenza d' un essere pensante e senziente di preoccuparsi della conservazione d' un corpo, e meno ancora della propagazione d' una specie: due fini posti visibilmente al di fuori di lui. La sola legge veramente inerente a l'essere senziente è quella di fuggir il male e il dolore, e di tendere verso il bene o la felicità; ma questa legge non dà alla sua vita nessun contenuto positivo; questo contenuto deve per conseguenza venirgli dall'esterno e prendere l' ingannevole apparenza d'un bisogno o d' un motivo interiore. E' così che abbiamo l' istinto della conservazione, il bisogno di mangiare, di bere, di vestirsi, di ricoverarsi, di procreare e di educare i nostri figli. Ora, il carattere comune di tutti questi istinti e bisogni naturali, è la loro tendenza

egoista, diretta esclusivamente all'affermazione e alla sodisfazione immediata del nostro io. Anche l'amore sessuale e l'amore dei genitori per la prole non sono, negli animali, che tendenze in fondo completamente egoiste, che racchiudono cioè l'apparenza d'un bisogno personale. Questo stesso doppio amore è il risultato d'una decezione, e scompare una volta fornito il suo cómpito della conservazione della specie: l'amore sessuale e l'amore materno hanno, negli animali, le loro stagioni, e sono periodici come il bisogno di mangiare e di dormire. I bisogni e gl'istinti naturali hanno dunque questo di particolare, di esigere dall'individuo una sodisfazione immediata, senza riguardo ai mezzi: la nostra natura fisica è perciò completamente immorale. E non può essere diversamente, giacchè le tendenze naturali, non esistendo che in forza d'una decezione che fa apparire come bisogno interiore ciò che bisogno interiore non è in realtà, debbono prendere inevitabilmente il carattere d'una necessità individuale imperiosa, ossia essere egoiste e immorali.

Per finir di caratterizzare le decezioni naturali che costituiscono la natura fisica occorre segnalare una particolarità che è lor comune a tutte: il fatto che queste decezioni non sono minimamente modificate dalla conoscenza del loro carattere falso e ingannevole. Ogni altro errore, quando sia riconosciuto come tale, scompare; ma non avviene lo stesso per le decezioni naturali. Per quanto si possa esser convinti che ciò che vediamo nello spazio come corpi non siano che le nostre proprie sensazioni, non si cessa tuttavia di scambiare le nostre sensazioni per dei corpi nello spazio; e per quanto si sappia con certezza che noi non siamo degli

esseri assoluti, indivisibili e permanenti, ma piuttosto dei fenomeni composti e prodotti da cause, non si cessa tuttavia d'apparire a noi stessi, nella nostra coscienza immediata, come degli esseri assoluti, permanenti e indivisibili. Non esistiamo difatti che in virtù di questa decezione; il giorno che si riuscisse a sopprimerla, ci saremmo soppressi nello stesso tempo noi stessi. È inutile dire che neanche la conoscenza del carattere falso e ingannevole dei nostri bisogni naturali fa perdere ad essi il loro carattere imperioso. In un modo generale, la natura fisica essendo anormale e fondandosi su delle decezioni, è pur necessario che le decezioni sussistano, se la natura deve sussistere.

E' facile vedere, dopo questi preliminari, ciò che significa l'elemento morale in noi e qual'è il rapporto fra il morale e il fisico. Bisogna notare anzitutto che v'è una recisa differenza fra il contenuto della nostra esperienza esteriore, fra l'elemento estraneo al nostro io, che noi riconosciamo come un mondo di corpi comune a tutti i soggetti percepienti, e gli elementi che costituiscono la natura del nostro proprio io, e che si riducono a tre: 1° pensare e conoscere, 2° sentire (il piacere e il dolore), e 3° volere.

La natura del mondo esteriore è puramente fisica, manifesta forze fisiche ed è sottoposta a leggi in essenza fisiche. Non v'è in essa alcun elemento morale, nessuna rivelazione d' una norma superiore. Per contro, ciò che costituisce il nostro proprio essere: il pensiero, le sensazioni di piacere e di dolore, e la volontà non sono d'essenza puramente fisica. Se si cerca di stabilire i caratteri generali del pensiero e della volontà se ne trovano due: primo, il pensiero e la volontà non possiedono un contenuto loro proprio, e secondo, essi son

sottoposti a leggi fisiche solo per un pervertimento della loro natura.

Ognun sa che il pensiero riceve tutto il suo contenuto dai suoi oggetti: *nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu;* è un fatto da lungo riconosciuto. Il pensiero non essendo difatti che lo specchio delle cose non può avere un fondo a sè proprio. Ma neanche la volontà ne ha alcuno. La volontà vuole il bene e la felicità, ma non racchiude in se stessa alcun elemento proprio a realizzare ciò che vuole: tutto il suo contenuto le viene dall'esterno, come abbiamo già veduto.

Parliamo adesso del loro pervertimento.

L'essenza propria del pensiero è di riconoscere la verità e di condannare l'errore; la legge normale del pensiero è il principio del vero. Ma i pensieri, idee o rappresentazioni non esistono che per servire alla decezione naturale, senza la quale il mondo fisico non potrebbe sussistere. Necessariamente dunque il nostro pensiero dev' essere sottoposto dalla sua origine a leggi fisiche che lo conducono all'errore; e anche quando siamo pervenuti, dopo secoli di sforzi a scoprire quest'errore, esso persiste nondimeno nella nostra percezione immediata degli oggetti che ci appariscono come sostanze, pur non essendo in realtà che fenomeni. La rettificazione delle nostre cognizioni avviene soltanto nella riflessione, e non ha effetto sulle percezioni che servono di base alla nostra esperienza. Da ciò la nostra duplice vita: noi viviamo a un tempo la vita istintiva o animale e una vita, per così dire, più elevata, nella riflessione.

In uno stesso modo l'essenza propria della volontà è di fuggire il male e di tendere verso il bene. Noi

sentiamo il male come dolore, vale a dire lo sentiamo immediatamente come qualcosa d'anormale di cui ci sforziamo di sbarazzarci; esso è sorgente del volere o della volontà. La legge normale della volontà è dunque l'amore del bene. Ma la volontà non si riscontra che negli individui, i quali non sono oggetti reali e esistono soltanto in forza d' una decezione, ricevendo tutto il contenuto del loro essere dall'esterno. Necessariamente dunque la volontà dev'essere sottoposta dalla sua origine a leggi fisiche, che hanno una decisa tendenza egoista, che ci allontanano dal vero bene e ci fanno commettere un'infinità di mali.

Il pensiero e la volontà non esistono dunque che a condizione d'essere pervertiti nella loro essenza, d'essere asserviti a delle decezioni che li allontanano dalla loro funzione normale e dalle loro sodisfazioni legittime. In nessun luogo più chiaramente di qui si dimostra il carattere anormale e incomprensibile della natura fisica alla quale noi stessi apparteniamo.

Negli animali, il pensiero e la volontà sono completamente soggetti a quelle leggi fisiche, e l'uomo rozzo non è molto più progredito a questo riguardo. Alla domanda: Che cos'è il bene e che cos'è il male? un selvaggio rispose: Il bene è quando io batto e spoglio gli altri; il male, quando il battuto e lo spogliato son io. Ecco la voce dell'uomo rozzo, che non può capire che il bene è sempre bene e il male male, sia per noi che per gli altri. Ma l'uomo possiede il germe della facoltà meravigliosa della riflessione e della generalizzazione; con questo germe è arrivato, nel corso dei secoli, alla coscienza, in principio assai oscura e incerta, che vi sono delle norme del pensiero e della volontà, dei principî del bene e del vero obbligatorî

per lui. Ciò non è altro, come sappiamo, che la coscienza della sua vera natura normale e delle sue leggi. Da cui la contradizione e la lotta in seno del nostro essere: la nostra natura morale implica la condanna della nostra natura fisica, e, nello stesso tempo, la presuppone necessariamente come sua base reale. Senza una natura fisica, senza le decezioni che ci compongono come individui distinti e indipendenti, noi non esisteremmo; ma riconosciuto che sia il carattere anormale di queste decezioni e della individualità che esse costituiscono, non ne vien meno il nostro obbligo di condannarle. La coscienza dell'opposizione radicale fra il bene e il male e il vero e il falso, ecco ciò che costituice l'uomo morale e l'innalza al disopra della natura fisica, la quale non contiene nulla di veramente buono nè d'incondizionatamente vero.

Avendo così riconosciuti gli elementi primordiali e costituitivi del nostro essere noi possiamo accostarci al problema impostoci in principio: qual'è il modo di vivere ragionevole?

## II.

Fine dell'uomo è di realizzare il bene e il vero in un mondo sprovvisto di verità e di bontà. Madre natura, la realtà, la realtà anormale che porta in seno la sua propria condanna, ha generato l'uomo, non per puro accidente, per selezione adattata alle circostanze, come vorrebbe farlo credere qualche discepolo di Darwin, ma per una interiore necessità, e per permettere appunto a questo fiore divino del bene e del vero di schiudersi. Noi siamo lo scopo finale della natura, e il nostro proprio scopo

è la effettuazione del bene e del vero; all'infuori di ciò la nostra vita non ha nè senso nè valore.

La effettuazione del vero è cómpito della scienza, e non può essere quivi il luogo d'esaminare i principî e i metodi che guidano la scienza; è il lato pratico o morale della vita che deve occuparci esclusivamente.

Si presenta allora una difficoltà che occorre anzitutto chiarire. Che l'uomo realizzi il vero in un mondo sprovvisto di verità si comprende facilmente, quando si sa che tutta la nostra esperienza è fondata su decezioni e che perveniamo nondimeno alla conoscenza vera delle cose; ma che l'uomo, che non possiede una potenza creatrice, possa realizzare il bene in un mondo che non ne racchiude affatto, è ciò che non si vede subito abbastanza chiaramente.

Se in questo mondo non vi sono veri beni, come può l'uomo realizzare il bene? In primo luogo, essendo i mali di questo mondo molto reali ed effettivi, l'uomo realizza il bene per il solo fatto di combattere e di attenuare il male, e, in secondo luogo, il perfezionamento dell'uomo stesso e la manifestazione dell'elemento divino in lui sono dei beni positivi; ne consegue che un effetto che non racchiude in sè alcun bene positivo può nondimeno essere la realizzazione del bene quando sia prodotto dall'uomo.

Prendiamo un esempio. Ecco un uomo che stava per annegare e che è stato salvato. Questo salvataggio può essersi effettuato in due modi differenti. Il nostro uomo ha potuto essere salvato per intervento di cause fisiche: una corrente può averlo spinto sulla riva dove ha potuto rimanere e riprendere i sensi. In questo caso, con questa conclusione non s'è prodotto

alcun bene positivo; le cose sono tornate semplicemente allo stato di prima: il nostro uomo ha conservato la vita e niente di più. Ma esso ha anche potuto essere salvato da un altro uomo che, col pericolo della propria esistenza, l'ha tratto dall'acqua. L'effetto in sè è esattamente lo stesso come nel primo caso; ma nessun negherà che il salvatore non abbia realizzato un bene col trarre dall'acqua uno de' suoi simili col rischio della vita.

Per converso, il male ha un carattere assai più cupo *(noir)* e più anormale quando è prodotto dall'uomo che quando proviene da cause naturali. Che un individuo sia ucciso da un fulmine o assassinato deliberatamente da un altro uomo, l'effetto fisico è nei due casi lo stesso; ma l'aspetto morale è assai differente. Un delitto è un doppio male: un male fisico nell'effetto prodotto, e un mal morale nella causa produttrice.

Queste nozioni di bene morale e di male morale provengono dalla coscienza che il male è anormale e opposto per sua essenza al bene, e non possono esser derivate dalla natura fisica dove l'opposizione del bene e del male è dissimulata dall'apparenza del bene connessa alla sodisfazione delle impulsioni e dei bisogni naturali. Dal punto di vista della nostra natura fisica, gli uomini che hanno sacrificato un benessere personale e talora la vita alla causa della verità o del bene pubblico sono dei pazzi o degl'imbecilli; dal punto di vista morale, hanno la sodisfazione d'aver efficacemente adempiuta la missione imposta all'uomo; essi si chiamano gli eroi che onorano l'umanità, di cui sono i rappresentanti più eminenti.

Così si manifesta l'opposizione del morale e del fi-

sico, di cui ho cercato d'indicare il senso e le cause, e che ci dà una regola della vita ragionevole.

Senza avere la spiegazione dell'enigma, senza avere una chiara nozione del vero stato delle cose, qualche pensatore moderno è tuttavia venuto a sospettare che la vita non è che una vana lusinga *(un leurre)*, ch'essa si fonda in una decezione, e che non si raggiungerà mai lo scopo della vita, la felicità, ricercandola immediatamente per se stessi, seguendo le tendenze della nostra natura fisica egoista; e che non ci s'avvicina alla vera sodisfazione che lavorando per gli altri. Alla luce della precedente analisi della natura umana noi possiamo vedere adesso questa verità più chiaramente.

Per esprimersi con esattezza l'uomo ha due scopi: ricerca la felicità, e, essendo vacuo in essenza, cerca di dare un contenuto alla vita. Questo ultimo motivo non è stato ancora abbastanza notato, ed ha assai maggiore importanza di quel che di solito non si creda. Ciò che passa per vanità, ambizione, amore delle ricchezze e del potere, non è spesso, in fondo, in gran parte, che il bisogno di dare un contenuto alla vita. Non sorprende forse che i popoli più avidi di ricchezze, gl'inglesi e gli americani, siano quelli che sanno meno goderne? Si concepisce l'amore delle ricchezze in un italiano della rinascenza, vivente in seno a una bella natura, circondato di grandi artisti; col gusto per ogni cosa bella egli poteva far servire le sue ricchezze a esaltare *(rehausser)* e ad abbellire la vita. Ma a che servono le ricchezze a un industriale o a un commerciante anglo-sassone dei nostri tempi? Il lusso e i volgari godimenti ch'esse possono procurargli non hanno molto pregio ai suoi propri occhi; è perciò che le loro ricchezze servono principalmente a

costoro per acquistarne ancora di più; le ricchezze sono per essi un mezzo piuttosto che uno scopo finale. L'accanimento col quale stanno dietro al guadagno deve dunque avere, in questo caso, un altro motivo, e difatti, oltre alla considerazione che procura il possesso delle ricchezze, la sua vera ragione è il bisogno di dare un contenuto alla vita. Ma si vede agevolmente che l'uomo il quale si lascia guidare da tali motivi vive alla cieca e non è padrone dei proprî destini.

La stessa nozione che siamo vuoti in essenza ci indica la maniera ragionevole di dare un senso e una guida alla vita. Sapendo che tutto il contenuto del nostro essere e della nostra vita deriva dal di fuori, e dal nostro corpo in particolare, noi non potremo nè macerare il nostro corpo, come l'han fatto gli asceti, nè attribuire ai beni di questa vita il valore che paiono falsamente avere. Cercando di sopprimere il loro corpo, di fuggire il mondo e di sottrarsi per quanto è possibile a tutte le influenze e a tutte le impressioni esteriori, gli asceti arrivavano soltanto a fare un gran vuoto in se stessi, oppure a ridursi allo stato catalettico, come gli joghi indù che si mantenevano in una immobilità forzata: non è di certo in questo modo che si può vivere ragionevolmente. Non si deve tuttavia disconoscere ciò che v'era di fondato nei motivi che ispiravano gli asceti. Essi avevano un sentimento assai vivo del carattere sostanzialmente falso e anormale della natura fisica e dei beni che essa ci presenta, di questi beni illusorî la di cui ingannevole apparenza ha in ogni tempo indotto gli uomini a commettere tanti delitti e ad accumulare tanti mali. Questo sentimento s'è tradotto nella concezione d'uno spirito tentatore, d'un Satana, «principe dell'universo». Ma il còmpito nostro

è non di fuggire Satana, ma di combatterlo sul suo stesso terreno, ed è con ciò che la nostra vita può assumere un valore reale e un contenuto degno d'un essere ragionevole.

Fatta eccezione dei mali di cui è pieno il mondo, tutto in esso è soggetto all'apparenza; la sola cosa veramente reale si riscontra nell'intimo dell'uomo, ed è l'elemento eterno in lui, la divina scintilla che si manifesta nella sua coscienza di norme logiche e morali, e perciò d'una natura normale delle cose superiore alla loro natura fisica. Con questa coscienza l'uomo partecipa alla realtà vera, eterna, e, vivendo in conformità con questa coscienza, acquista la certezza che la sua vita lascierà una traccia imperitura. Benchè nel tempo, egli vive una vita eterna in essenza. Tutti gli eroi dell'umanità hanno posseduto questa certezza d'una eternità intrinseca, ed è ciò che ha dato loro le forze necessarie per l'adempimento della loro opera. A dire il vero ben pochi fra noi hanno una stoffa d'eroi, (la nostra natura fisica ci soverchia) ma è che non abbiamo ricevuto un'educazione guidata da principî superiori e appropriata alla nostra vera condizione. Da quel che siamo oggi, non possiamo dunque giudicare ciò che diverranno gli uomini dopo di noi. Sollevatasi che si sia sull'apparenza su cui riposa il mondo, l'umanità dovrà entrare nella via d'un perfezionamento progressivo, e ogni nuova generazione acquisterà nuove forze e nuove attitudini, mercè gli sforzi delle generazioni precedenti. Come l'umanità ha cominciato con strumenti di silice e d'ossa d'animali ed è giunta alle macchine così potenti e così svariate dei nostri tempi, nello stesso modo l'uomo, foggiando se stesso di generazione in generazione, arriverà a un grado di per-

fettibilità di cui non abbiamo avuto sino ad oggi esempio che in qualche raro individuo. Questo perfezionamento è tanto più inevitabile ch' esso è un còmpito sociale e individuale a un tempo, necessario alla causa della giustizia, senza la quale la nostra civiltà moderna non potrebbe durare a lungo. Nel riflettere alla vita individuale ci siamo dunque condotti necessariamente a riflettere alla vita sociale, le di cui esigenze dànno uno scopo e un contenuto alla vita dell' individuo esso stesso, al di fuori dei suoi bisogni naturali.

## La vita sociale.

### I.

La società ha un doppio cómpito essenziale: essa deve cercare di render più perfetti i suoi membri, favorendo il loro progresso intellettuale e morale, e deve far regnare la giustizia nelle loro mutue relazioni.

Si discute molto oggidì per sapere quale educazione convenga dare alle nuove generazioni; ma anche questa attività risente di un carattere utilitario, della propensione a cercare lo scopo della vita al di fuori di noi stessi, propria all'epoca nostra. Vediamo difatti che l'educazione morale è trascurata quasi completamente; essa si fa da sè, come può; ci si contenta d' insegnare ai giovani il più possibile di conoscenze d'ogni specie. Preso e interrogato in disparte ognuno di noi converrebbe forse che è necessario anzitutto formare degli uomini, e che non si formano con l' impinzarli d' una

moltitudine indigesta di nozioni diverse. Ma siccome lo scopo principale, oggi, è la produzione di valori, l'acquisto di ricchezze e la riuscita in tutto ciò che è impresa meramente esteriore, l'educazione rimarrà quella che è ora, sino a tanto che gli uomini si déstino una buona volta dalla loro maniera di vedere usuale come da un sogno, e s'accorgano che vivevano di chimere, incuranti delle realtà della vita. Questo risveglio è tanto più necessario se si considera che il regno della giustizia è impossibile senza un perfezionamento morale degli uomini essi stessi; e il regno della giustizia è una questione di vita o di morte per le società e per la stessa civiltà. È di questa questione che dobbiamo occuparci.

Per far regnare la giustizia bisogna prima di tutto sapere ciò che è il giusto, e il nostro tempo ha il gran vantaggio di possedere questa nozione fondamentale della giustizia, che i diritti di tutti sono eguali in principio. Non v'ha dunque più bisogno di provare che una ineguaglianza di diritti non può essere fondata in giustizia che allorquando essa risulti logicamente da una norma eguagliatrice in principio. Da questo punto di vista non può avervi ineguaglianza che nei diritti politici e nei diritti di proprietà; ora i diritti politici sono piuttosto una questione di convenienza (1) (in inglese: *expediency*) che di principî; non avremo dunque che ad occuparci del solo diritto di proprietà.

---

(1) I diritti politici sono piuttosto mezzo che fine a se stessi: mezzo d'assicurare alla società un governo giusto e conforme alla volontà dei governati. I diritti politici debbono dunque essere subordinati alle esigenze di un buon governo, e possono per conseguenza essere ineguali senza ingiustizia.

La convinzione che l'ordine attuale racchiude un'ingiustizia è diffusa a tal punto e ha preso una tale consistenza nella coscienza delle classi popolari che si può dire delle società moderne ch'esse vivono in uno stato virtuale di guerra. L'antagonismo fra quelli che possiedono e quelli che non possiedono s'accentua sempre più, e si deve prevedere un momento nel quale arrecherà dei grandi disastri, se non si dirige a tempo la vita sociale su nuovi cammini. Io sono intimamente convinto che la civiltà moderna non potrà durare a lungo se non si comincia a persuadersi di queste tre verità:

1° L'organizzazione del lavoro qual'è oggi, opera d'individui isolati, soltanto in vista dei loro proprî interessi, deve far posto a un'organizzazione sociale;

2° L'organizzazione sociale del lavoro è il còmpito più complesso e più difficile che l'umanità abbia mai avuto ad adempiere;

3° Questa organizzazione non può realizzarsi nè con la violenza nè per mezzo di misure puramente esteriori o legislative; essa presuppone un libero concorso di tutti all'opera comune, e pertanto una rigenerazione che faccia sormontare agli uomini il loro egoismo naturale.

La prima di queste verità dovrebb'essere inculcata in modo particolare a quelli che possiedono; la seconda a quelli che non possiedono, e la terza agli uni e agli altri a un tempo. Quelli che possiedono sono troppo propensi a credere che l'ordine attuale potrà essere mantenuto indefinitivamente e si dicono che ammesso pure racchiuda un'ingiustizia, questa ingiustizia è sempre regnata sulla terra, e può ben continuare ancora il suo regno. E' vero che l'ingiustizia è sempre regnata sulla terra, ma facendo perire successivamente i popoli

e sparire le civiltà che l'hanno praticata, giacchè l'ingiustizia è un'anomalia e destino inevitabile di ogni anomalia è l'annientamento. Se l'ordine attuale s'è potuto mantenere sino ad oggi, ciò si deve principalmente alla credenza dei popoli che questo ordine sia istituito da Dio o conforme alla volontà divina. Ma questa credenza volge ad isvanire, e con essa s'inabisserà l'unico sostegno morale dell'ordine di cui si tratta, non lasciando in presenza che delle forze e degli impulsi fisici in un'opposizione senza via d'uscita pacifica. E difatti quelli che non possiedono sono di già anche troppo propensi a credere che il regno della giustizia possa essere introdotto con la violenza, o, nella migliore ipotesi, con la pressione legale della loro maggioranza. E' dunque necessario, innanzi tutto, acquistare delle conoscenze chiare e giuste sulle questioni di diritto e le questioni di fatto ; ciò che cercheremo di fare nelle pagine seguenti.

II.

La produzione, benchè si fondi sull'iniziativa e la responsabilità d'individui indipendenti, ha digià in realtà un carattere sociale: essa abbraccia in una comunità generale non solo le industrie e le classi, ma anche i popoli stessi. In questa associazione necessaria di tutti gli sforzi la classe che possiede è il potere dirigente e organizzatore; essa rappresenta appunto per ciò un elemento importantissimo nella produzione; ma la classe dei lavoratori senza proprietà v'ha una parte altrettanto importante. Se si cerca di determinare quale parte della produzione comune spetti

di puro diritto alla classe che possiede e che dirige, e quale parte alla classe che lavora, si vede che è impossibile trovare una formula precisa del giusto. È nondimeno evidentissimo che la classe possedente s'appropria una parte più grande della produzione comune che non le spetta di diritto, e in ciò riposa l'ingiustizia dell'ordine attuale.

Questa ingiustizia intrinseca si manifesta in modo indubbio pel fatto che la moltiplicazione delle forze produttive dovuta alle scoperte e alle invenzioni moderne, e l'accumulazione delle ricchezze che ne è il frutto, non soltanto non servono ad alleviare la sorte dei lavoratori, ma finiscono spesso per aggravarne la miseria. Le forze di cui dispone l'umanità sono decuplate e non ne è resultato nè maggior benessere nè maggior sicurezza per le classi lavoratrici; in Inghilterra nel medioevo la condizione di queste classi, era anzi migliore di adesso, a dispetto di tutti i progressi e delle ricchezze accumulate. Son questi gli effetti dell'ingiustizia che si possono, per così dire, toccar con mano.

Ma l'ingiustizia è un'anomalia, e il carattere proprio di ogni anomalia è di tendere al suo annientamento, di minare le proprie basi, e questo pure si manifesta nel caso che noi esaminiamo. L'esperienza ci mostra difatti che con l'aumento della produzione e l'accumulazione delle ricchezze si produce un fatto di un significato direttamente contrario; il ribasso del saggio dell'interesse e la tendenza dei profitti industriali verso un minimo. Da ciò le crisi che devastano periodicamente l'industria, e che sono divenute, in quest'ultimi tempi, endemiche; digià da qualche anno le società civili sono in uno stato perenne di crisi. Si

sono additate cause svariatissime di questa situazione inquietante, e tutte queste cause possono avervi contribuito; ma la causa principale, la causa fondamentale è che le classi possedenti s'appropriano una parte troppo grande della produzione comune.

Perchè la ricchezza possa essere fruttifera deve servire alla produzione di nuove ricchezze. La produzione per essere remuneratrice deve quindi lavorare per il consumo delle classi popolari che sono assai più numerose. Ma le classi possedenti vogliono prelevare per loro una parte relativamente troppo grande della produzione; si produce dunque per il popolo e non gli si dà che una piccola parte (relativamente) del totale della produzione; ne risulta perciò un'eccedenza che non trova utile impiego. E più aumenta la produzione, più questa sproporzione cresce e s'aggrava. Da ciò la febbrile ricerca di nuovi sbocchi, e quando questi vengono a mancare si vede prodursi il fatto assurdo della *superproduzione*, ossia la miseria (*dêtresse*) generata dalla stessa abbondanza: lo stato di crisi che si manifesta col ribasso del saggio dell'interesse e la diminuzione dei profitti industriali, che lungi dal giovare alle classi popolari non fanno che ledere tutte le classi della società.

Abbiamo qui sott'occhio la tendenza dell'ingiustizia a demolire le sue stesse basi; bisogna perciò comprendere che l'ordine attuale non potrà durare indefinitamente; l'organizzazione individuale del lavoro deve far posto alla sua organizzazione sociale. L'organizzazione attuale, fondandosi sull'iniziativa d'individui isolati che mirano soltanto ai loro proprî interessi e mancanti di vedute complessive, conduce non soltanto a un' ingiusta distribuzione dei prodotti del lavoro, ma

va inoltre soggetta a incertezze e a vicissitudini che la rendono impropria a sodisfare le esigenze d'uno stato sociale razionale e veramente civile.

III.

Se è difficile far capire a coloro che possiedono che l'ordine attuale non può durare in perpetuo, non è da un'altra parte più facile far intendere a quelli che non possiedono che non può essere abolito, profittevolmente, con la violenza nè con misure legislative e ordinamenti esteriori. È evidente tuttavia, in primo luogo, che l'ordine attuale è un ordine naturale, vale a dire conforme alla natura (fisica) dell'uomo, lasciato libero d'agire a suo piacimento, e, in secondo luogo, che era fino ad ora il solo possibile e anzi, tutto sommato, il solo che recasse giovamento all'umanità. È ben chiaro inoltre che quest'ordine è ingiusto soltanto in parte e non in totalità.

Se tanti progressi in ogni direzione sono stati possibili, ciò si deve unicamente alla libertà d'azione e all'iniziativa spontanea degl'individui. Se il lavoro avesse avuto sin da principio un'organizzazione sociale, ciò avrebbe paralizzato le iniziative individuali, e la società sarebbe stata condannata a un perpetuo ristagno. Ma ammesso che il lavoro e l'organizzazione del lavoro dovevano esser lasciati alla libera attività degl'individui, si comprende che le cose non potevano altrimenti costituirsi che nella maniera come le vediamo oggi. Avendo ciascuno a prender cura di se stesso, doveva fare del proprio interesse la principale preoccupazione, e cercare di assicurarsi, nelle relazioni con

gli altri, le condizioni più vantaggiose. Era quindi inevitabile che quelli favoriti dalla natura o dalle circostanze s'ingegnassero a trarne un profitto non conforme con una rigorosa giustizia. Non si può condannare in modo assoluto questa tendenza, finchè si mantiene nei limiti della legge; bisogna piuttosto comprendere che ciò che sembra ingiusto alla coscienza illuminata dei nostri tempi poteva sembrar giusto e essere inevitabile in tempi anteriori. L'egoismo e la cupidigia non sono certamente nulla di meritorio nè di raccomandabile in se stessi, ma si osservi nondimeno quali risultati hanno dato. Lo sviluppo così prodigioso dell' industria e del commercio dev'essere loro in gran parte attribuito; ed è questo un acquisto immenso che ha giovato, è vero, fino ad ora soltanto a una minorità, ma che potrà giovare nell'avvenire alla generalità degli uomini. Non bisogna dunque disconoscere il merito della classe che a suo rischio e pericolo ha messo in opera questa organizzazione grandiosa dell'industria e del commercio. Se la classe dei lavoratori volesse impadronirsi di tali risultati con la violenza, commetterebbe una ingiustizia flagrante; e sono essi appunto che si presentano per i campioni della giustizia che non debbono commettere l'ingiustizia.

Una tale violenza sarebbe non solamente ingiusta, ma anche senza profitto per coloro che non avessero tema di appigliarvisi. Le ricchezze carpite con la violenza si struggerebbero nelle mani dei rapitori, giacchè queste ricchezze sono il prodotto di un'organizzazione esistente di relazioni personali che abbracciano col mezzo di fili senza numero tutto il mondo industriale e commerciale. Tutte queste innumerevoli relazioni si basano su una libera intelligenza (*entente*) e la fidu-

cia reciproca d'ogni specie d'imprenditori: il credito è l'anima di questa organizzazione. Qualunque attentato contro questa organizzazione avrebbe dunque per effetto immediato la cessazione generale della produzione, e la cessazione della produzione sarebbe la rovina generale.

Non è no con la violenza, nè per avventura con dei mezzi legislativi e d'amministrazione, che il sogno dei socialisti potrà avverarsi giammai. Dal punto di vista della nostra natura fisica, la legge fondamentale della quale è l'egoismo, non è che un sogno incapace di mai diventare realtà. Fatta eccezione per le società primitive, presso le quali la religione e le usanze erano più potenti dell'egoismo, i tentativi di proprietà e di lavoro comuni hanno sempre concluso a nulla. Fino a tanto che gli uomini resteranno quello che sono, l'ordine attuale sarà il solo possibile e quello che garantirà di più la società in generale. Ma l'ordine attuale non può durare in eterno, giacchè racchiude degli elementi anormali che condurranno necessariamente alla sua dissoluzione. Sta dunque agli uomini stessi di cambiare.

## VI. (IV.)

Ma è possibile questo cambiamento?

Si è molto discusso in antico per sapere se la virtù si possa o no imparare. L'esperienza sembra rispondere talora in un senso talora nell'altro. Tuttavia il caso nel quale l'insegnamento della virtù non ha prodotto un effetto durevole può essere spiegato dall'azione d'opposte influenze alle quali è sottoposto l'in-

dividuo nello stato attuale della società, e che dovranno essere sempre più eliminate con lo estendersi di una educazione appropriata. In ogni modo l'esperienza ci mostra che l'educazione ha un potere immenso sull'uomo. Non s'è visto a quale disciplina maravigliosa s'era piegato durante secoli il popolo spartano, e indotto a ciò per uno scopo in fondo assai meschino: la grandezza meramente esteriore, la preponderanza militare di Sparta? Questo esempio prova che gli uomini possono tutto su loro stessi, quando lo vogliano seriamente, e che si tratta soltanto di far loro volere il bene. Ora un essere ragionevole ama il bene naturalmente; tutto si riduce dunque a questo; che gli uomini riescano a dissipare le tenebre della decezione naturale che nasconde loro la vera natura delle cose e fa deviare la tendenza naturale e normale d'un essere pensante verso il bene e il vero. Una volta acquistata la nozione del vero stato delle cose, l'umanità si metterà necessariamente sulla via del progresso morale, che apporterà seco ogni altro progresso.

Da questo punto di vista, l'organizzazione sociale del lavoro, che sembra un sogno irrealizzabile all'uomo fisico, appare invece come il còmpito più nobile, il più degno di riempire la vita degli individui e dell'umanità. E ciò che alle prime fa disperare di esso, ossia il fatto che non si può determinare con precisione quale parte della produzione spetti per diritto a ciascuno, è appunto, dal lato morale, una circostanza particolarmente felice. Se esistesse una misura esatta della giustizia, ognuno renderebbe agli altri ciò che è lor dovuto e tutti pari. Non v'avrebbe luogo di sacrificarsi altrui. Se un uomo possedendo in perfetta giustizia delle ricchezze volesse farne parte ad altri farebbe

loro l'elemosina e l'esperienza ci mostra che l'elemosina è funesta e degradante. Per contro, nell'attuale aggrovigliamento dei diritti e degl'interessi, ogni individuo favorito dalla fortuna deve dubitare di commettere, senza volerlo, una parte d'ingiustizia, e che è, per conseguenza, suo dovere di restituire alla società, privandosene, ciò che riceve di troppo. Alleandosi la classe lavoratrice, facendola partecipare in maggior misura ai prodotti dell'industria, la classe possedente non farà dunque che il proprio dovere, ma lo farà per un impulso assolutamente libero, indipendentemente da qualsiasi costrizione legale, impossibile in mancanza d'un'esatta nozione del giusto. Da parte sua la classe lavoratrice non si sentirà avvilita dal beneficio come da una elemosina, giacchè essa saprà d'avervi un diritto implicito; ma essa dovrà nondimeno ravvisare nella classe dirigente dei fratelli maggiori, per così dire, e dei benefattori, in un senso puramente morale. La fiducia e la benevolenza reciproche si sostituirebbero all'inimicizia palese o nascosta che è oggi all'ordine del giorno, e l'organizzazione sociale del lavoro s'avvierebbe verso una realtà sempre più completa mercè gli sforzi uniti delle generazioni.

Per indurre gli uomini a lavorare per il bene comune basta la convinzione che in esso è il loro proprio vero bene; che la vita individuale, essendo anormale e vacua in essenza, non può acquistare un valore reale e un contenuto degno d' un essere ragionevole che quando la si consacri a un interesse superiore.

Bisogna anche chiaramente rappresentarsi lo scopo finale di queste aspirazioni, vale a dire questo stato degl' individui e della società che l' umanità, giunta alla vera nozione delle cose, può e deve realizzare. Sarà

uno stato sociale nel quale ognuno potrà ravvisare in ciascuno dei suoi simili un amico, e, per così dire, un altro se stesso, pronto a dargli aiuto in tutti i suoi bisogni e a partecipare sinceramente alle sue gioie e alle sue tristezze. Non polizia nè governo, nel senso d'oggi, ma un'organizzazione sociale destinata a sodisfare i bisogni comuni di tutti. Tutto ciò che separa gli uomini e li mette in contrasto gli uni con gli altri: le differenze di religione, di nazionalità, di classe, persino di linguaggio (poichè v'avrà oltre alle lingue particolari una lingua universale), saranno eliminate, e allora l'uomo sentirà dilatarsi meravigliosamente i limiti della sua individualità, e vivrà, per così dire, la vita dell'umanità intera.

Ciò che fa oggi l'esistenza così incolora (*terne*) e insignificante, ciò che imprigiona ciascuno di noi dentro a dei limiti angusti, è lo esclusivo dedicarsi ai nostri interessi personali, la differenza e il contrasto di questi interessi, e la conseguente diffidenza che hanno gli uomini gli uni per gli altri, *L'anima altrui è tenebra,* dice con ragione un proverbio russo; noi siamo gli uni per gli altri delle incognite; e persino quelli che si conoscono e si dimostrano una vera affezione debbono stare sempre in guardia per non urtare gl' interessi e la suscettibilità altrui o non essere essi stessi offesi. In fondo rimane sempre l'incertezza sulle disposizioni e sull'irritabilità della gente; ed è perciò che sono necessarie nello stato attuale le regole della buona creanza a far le veci dell'amicizia. Ma quando gli uomini avranno raggiunto uno stato morale abbastanza progredito, quella incertezza e quella mutua diffidenza spariranno completamente. Uno stato normale non cela alcun segreto: il retto pensare, la

dritta volontà, i sentimenti virtuosi, non hanno nulla d'individuale nella loro essenza, son gli stessi in tutti gl'individui nei quali si riscontrano. Quando dunque tutti gli uomini in generale avranno raggiunto lo stato normale, ciascuno ravviserà nel suo simile se stesso, e, in pari tempo, l'imagine di ciò che di più augusto v'è sulla terra: la saggezza, la virtù e la benevolenza.

Si dirà forse che l'umanità giunta a uno stato di sapienza e di virtù generale sarà ben noiosa nella sua uniformità, ma questa supposizione non ha base; l'uniformità nella perfezione sarà tutt'altra cosa che questa uniformità nella mediocrità che tende a diffondersi nei nostri tempi. Essa non escluderà l'originalità proveniente da particolarità nazionali e individuali. Essendo completamente libero di sviluppare tutta la sua personalità, ognuno di noi metterà in luce tutti i doni e i frutti che essa può produrre, e la natura s'incaricherà sempre di mettervi una sufficente misura di diversità. Oggi, al contrario, non potendo dominare la natura interiormente, in ciò che essa ha di anormale, si cerca di comprimerla all'esterno, e da ciò proviene l'offuscamento generale e l'uniformità desolante di cui Stuart Mill deplorava l'invasione.

Per fortificarsi nella nostra tendenza verso il bene, noi dobbiamo adunque avere sempre presente l'imagine di un tale stato finale, e dire a noi stessi, in pari tempo, che pur così lontani dalla meta, abbiamo nondimeno il modo di riempire degnamente la vita, col cómpito stesso che questa meta ci impone. Il vero bene ha la qualità particolare di poter esser posseduto interiormente fin dal momento che ci si mette all'opera per affrettarne l'avvento: *Il regno dei cieli è dentro di voi.*

---

## VI

### LA NORMA DEL PENSIERO

Nei primi due articoli di questa piccola raccolta ho digià menzionato una norma o legge fondamentale del pensiero da servire di base alla filosofia, e questa operetta sarebbe troppo incompleta s'io non cercassi di darne qui una nozione, per quanto sommaria.

Il pensiero, l'idea o la rappresentazione ha una doppia natura. In qualità di fatto reale producentesi nel tempo l'idea ha una natura fisica ed è l'effetto di cause; ma essa possiede anche un altro aspetto o un'altra natura, nel senso che essa ha il potere di riprodurre in sè il mondo fenomenale: questo è anzi il principale suo ufficio. Da questo lato essa si distingue completamente da ogni oggetto e da ogni avvenimento fisico, giacchè allora essa ha origine non da forze, ma da principî, e obbedisce (o deve obbedire) a leggi non fisiche ma logiche. Queste leggi o principî sono ciò che si chiama l'elemento *a priori* del pensiero. Con tutto ciò anche coloro che hanno riconosciuto un elemento *a priori* del pensiero non ne hanno mai rilevato abbastanza il carattere prodigioso.

Tutto un mondo è contenuto nel pensiero d'un uomo, e questi può, senza uscire da se stesso, esplorare le leggi dell'universo, benchè non sia che un'infima parte di questo. Se ora s'indaga qual sia quella proprietà del pensiero o dell'idea che fa possibile questo resultato maraviglioso si scorge che l'idea non è solamente un'imagine degli oggetti situati al di fuori di essa, ma che racchiude altresì la credenza alla loro realtà oggettiva, esteriore all'idea essa stessa. Qualunque idea o rappresentazione implica la credenza alla sua propria verità, cioè a dire alla realtà dell'oggetto rappresentato. Questa credenza costituisce la natura logica dell'idea, e non può assolutamente essere spiegata col mezzo di cause fisiche.

In forza di questa facoltà o di questo potere l'idea rappresenta degli oggetti reali senza possederne essa stessa le proprietà: l'idea d'un triangolo non è triangolare, l'idea del dolore non è dolorosa, l'idea d'un cavallo non è un cavallo, ecc. Perciò un unico pensiero può rappresentare tutto un mondo, e in virtù della credenza alla sua realtà oggettiva esso lo reca in sè in un modo ideale.

Ora l'atto di credere è un giudizio; la funzione logica del pensiero consiste dunque nel giudicare, e il suo principio è la coscienza dell'opposizione fra il vero e il falso. Questa coscienza è l'elemento *a priori* del pensiero manifestantesi nel principio di contradizione che può formularsi così:

*Una stessa proposizione non può esser vera e falsa nello stesso tempo.*

Ivi è la sorgente della negazione logica ch'altro non significa che la condanna del falso. Dove manca questa coscienza dell'opposizione fra il vero e il falso

il pensiero è sottomesso a leggi fisiche, e perciò, per così dire, degradato, se non snaturato. Ogni atto del pensiero essendo quindi un giudizio, anche gli animali giudicano: distinguono gli oggetti e le loro qualità, stimano la lor distanza, ecc.; ma il pensiero negli animali essendo sottomesso completamente a leggi fisiche non possiede un carattere veramente logico. Il giudizio essenzialmente logico non si riscontra che nell'uomo, perchè l'uomo solo ha la coscienza dell'opposizione tra il vero e il falso. E bisogna notar bene soprattutto che l'opposizione tra il vero e il falso non esiste nella realtà fisica oggetto della nostra esperienza. Per convincersene basta ricordarsi di questo: noi vediamo prodursi quasi per ogni cosa opinioni direttamente opposte le une alle altre e che sembrano, a prima vista, sostenute da argomenti egualmente plausibili. Nella maggioranza dei casi avviene difatti che opinioni opposte abbiano le une e le altre in parte torto e in parte ragione; si scorge con ciò a sufficenza la difficoltà che si prova a distinguere il vero dal falso. Questa difficoltà è così grande che è parsa a parecchi pensatori l'equivalente d'una impossibilità, e, nel vedere la divergenza di opinioni riprodursi ognidove incessantemente, nel vedere le stesse controversie perpetuarsi durante secoli senza venire mai a un termine o a una soluzione definitiva, si è, infatti, tentati di disperare e d'esclamare col *Faust* di Goethe:

*O glücklich, wer noch hoffen kann,*
*Aus diesem Meer des Irrthums aufzutauchen!* (1)

(1) O felice colui che può ancor sperare,
Di trarsi in salvo da questo mar d'errori!
*Faust,* 711, 712. *(N. d. T.)*

Ma questa felicità non ci è rifiutata. Il principio di contradizione ci dà la certezza assoluta che il vero è non solamente distinto dal falso, ma che gli è anzi opposto in essenza, e che il nostro pensiero, cosciente di questa opposizione, possiede dei mezzi sicuri per distinguere l'uno dall'altro, a malgrado che essi si trovino così confusi in questo mondo ingannevole dell'esperienza. Perciò vediamo che nei casi nei quali ci s'è decisi ad applicare dei metodi razionali — come le scienze fisiche ce n'offrono l'esempio così magnifico e convincente, — si è giunti a dei resultati certi e definitivi, escludenti il dubbio e la divergenza d'opinioni. Benchè immersi, rigorosamente parlando, in « un mar d'errori, » noi possiamo dunque sperare di raggiungere in tutto la terra ferma della verità con l'impiego dei mezzi appropriati a questo scopo.

Ora per ciò bisogna innanzi tutto conoscere qual'è il principio stesso del vero, la norma o legge fondamentale del pensiero, che ne costituisce la sua natura logica, e ci offre il criterio generale per la distinzione del vero dal falso.

L'espressione, familiare ai logici, di questa legge è il principio di contradizione, che può essere formulato in due maniere:

*Una stessa proposizione non può essere vera e falsa nello stesso tempo;*

oppure:

*L'affermazione e la negazione di una stessa cosa non possono esser vere tutte e due nello stesso tempo.*

Se ci se n'appellasse all'esperienza, che ci presenta quasi dovunque opposte opinioni in conflitto fra loro e negantesi reciprocamente, queste due formule sarebbero esse stesse soggette a controversia; ma esse sono

irrevocabili in dubbio, e la loro certezza è per conseguenza inerente al pensiero stesso. Si scorge subito tuttavia che queste due formule non possono essere la espressione originaria e completa d'una legge inerente al pensiero: 1°, perchè esse racchiudono un rapporto col tempo e la successione (con la clausola *nello stesso tempo*), che ci son conosciuti soltanto con l'esperienza, e 2°, perchè esse non contengono alcuna indicazione relativa alle fonti della negazione logica, della coscienza del falso o della non-esistenza.

La non-esistenza non potrebbe mai divenire un oggetto d'esperienza. Quando noi abbiamo l'idea d'un oggetto, questo oggetto ci è presente nell'idea e nessuna idea contiene un indice immediato della sua propria falsità, della non-esistenza del suo oggetto. Al contrario, ogni idea implica la credenza alla sua propria verità, alla esistenza reale dell'oggetto rappresentato. Di dove proviene dunque la negazione?

La negazione logica, la coscienza del falso, proviene da un conflitto d'affermazioni implicate in due o più idee differenti che si producono su uno stesso oggetto. Ma neanche questo conflitto d'affermazioni è di fonte empirica. Le qualità reali degli oggetti non si trovano in opposizione intrinseca fra loro; il circolo non contiene in sè la negazione del quadrato, nè il rosso contiene in sè la negazione del bianco, e l'esperienza sembra persino presentarci la possibilità della riunione in uno stesso oggetto di qualità che noi stimiamo contradittorie, poichè essa ci mostra che un oggetto che pare rosso ad uno può parere nero a un altro. Il conflitto d'affermazioni e la negazione logica che ne risulta hanno la loro origine nella certezza, inerente *a priori* al nostro pensiero, che un oggetto

non può differire da se stesso, non può possedere in proprio due maniere d'essere differenti. È su questa certezza che si fonda la coscienza dell'opposizione del vero e del falso che son mescolati nel mondo dell'esperienza. Per bene afferrare il senso di questa certezza, di questa legge del pensiero, bisogna dunque constatare in che cosa gli oggetti dell'esperienza si accordano e in che cosa non s'accordano con essa.

Il vero senso della proposizione che un oggetto non può differire da se stesso è che esso non può racchiudere, nella sua unità, una diversità, non può avere qualità multiple e differenti. Giacchè se un oggetto possedesse egualmente in proprio due differenti qualità sarebbe differente da se stesso, ciò che è incompatibile col principio di contradizione e col concetto *a priori* che vi è espresso. Ora tutti gli oggetti dell'esperienza possiedono qualità multiple e differenti e per conseguenza non si accordano col nostro concetto d'un oggetto. Nondimeno la natura degli oggetti empirici non è contradittoria, giacchè nulla di corrispondente alla contradizione logica può riscontrarsi nella realtà. Qual'è dunque l'esatta relazione logica fra il nostro concetto d'un oggetto e la natura degli oggetti dell'esperienza?

*A priori* noi siam disposti a pensare che ogni oggetto possiede una natura che gli è propria, e un tale oggetto è necessariamente identico con se stesso, non racchiude diversità nella sua unità. La norma del nostro pensiero è precisamente il concetto d'un oggetto che possiede una natura propria e identica con se stesso, e che chiamiamo *sostanza*. *A priori* non si può neanche concepire la possibilità d'un oggetto sprovvisto d'una natura propria, cioè a dire che non sia una sostanza.

Ma ciò che è completamente inconcepibile per noi l'esperienza ce lo presenta a ogni passo: oggetti non possedenti una natura a loro veramente propria, oggetti la di cui natura è un prodotto di cause esteriori e anteriori. Perciò gli oggetti dell'esperienza non sono sostanze o oggetti reali, ma ne presentano solo l'apparenza falsa e ingannevole.

Fra la norma del nostro pensiero, il concetto d'un oggetto, quale lo possediamo *a priori*, e la natura degli oggetti dell'esperienza v'ha dunque un disaccordo flagrante. Ma questo disaccordo non arriva sino alla contradizione. Se una realtà qualunque fosse in contradizione con la norma del nostro pensiero, questa norma stessa, e la sua espressione, il principio di contradizione, non avrebbero nè verità nè validità oggettiva. Ben lungi da ciò noi vediamo invece che non può esistere una realtà logicamente contradittoria, che il principio di contradizione è ovunque valevole, presiede a tutti i giudizî logici e, per conseguenza, a tutte le conoscenze possibili. Rimane a dimostrare in che modo o in qual senso la norma del nostro pensiero, benchè non s'accordi con la natura degli oggetti empirici, è nondimeno il principio di ogni verità e di ogni certezza razionale nella conoscenza di questi oggetti.

Un oggetto che possiede una natura veramente propria è un oggetto assoluto, indipendente da tutto ciò ch'esso non è. Questi due concetti possono anzi essere sostituiti l' un con l' altro : essere assoluto vale avere una natura veramente propria, non derivata dal di fuori, *et vice versa*. La norma del nostro pensiero è dunque il concetto dell'assoluto, esprime la natura normale o assoluta delle cose, e tutto ciò che dipende da

condizioni è, per conseguenza, esteriore al suo dominio particolare. E' perciò che gli oggetti dell'esperienza, dipendendo in tutto da cause, possono divergere dalla norma del nostro pensiero senza essere in contradizione con essa. Un oggetto dell'esperienza ha sempre parecchie qualità, ma non le possiede in proprio, in un modo assoluto, poichè non è neanche per sogno un oggetto unico reale: la sua unità non è che una semplice forma. Un corpo può essere contemporaneamente cubico, bianco e dolce, ma perchè questo corpo non esiste in quanto a unità sostanziale; l'esperienza non ci offre, in realtà, che delle sensazioni presentantesi come qualità di cubico, di bianco e di dolce, che ci appariscono falsamente come un unico corpo nello spazio. Nello stesso modo il nostro io racchiude, nella sua unità, una grande diversità di qualità e di determinazioni; ma neppure il nostro io è un' unità reale, assoluta, esso non è che una forma d'unità sotto la quale ci appariscono i dati della nostra esperienza interna, come l'ho già mostrato in un precedente articolo. L'unità nella diversità e la diversità nell' unità, quando siano un prodotto di cause e quando non posseggano un carattere assoluto, possono dunque esistere senza implicare contradizione logica.

Ma se un oggetto dell'esperienza ammettesse due differenti determinazioni nella medesima qualità o sotto lo stesso rispetto, se, per esempio, un corpo fosse cubico e rotondo a un tempo, o se un soggetto avesse due volontà differenti riguardo a uno stesso scopo, come l'affermano i partitanti del «libero arbitrio», questa riunione del diverso avrebbe un carattere assoluto: il rotondo sarebbe in se stesso cubico, e il cubico sarebbe di sua propria natura rotondo, ciò che è contraditto-

rio, incompatibile col principio di contradizione e col concetto fondamentale che esso esprime.

Si vede dunque come la norma del nostro pensiero trova la sua applicazione nel mondo dell'esperienza che non vi s'accorda di sua natura. Un oggetto reale non potendo racchiudere diversità nella sua natura propria o assoluta, un'unità assoluta della diversità è, in generale, impossibile. Da ciò ne consegue che anche nel dominio dell'esperienza nessun oggetto può avere due qualità differenti sotto lo stesso rapporto nel medesimo tempo. Questa nozione è il fondamento della regola generale dei giudizî logici che si formula così:

*Due affermazioni differenti sullo stesso oggetto e sotto lo stesso riguardo* (come: « A è rotondo » e « A è cubico ») *non possono esser vere tutte e due nello stesso tempo.*

Di qui nasce il conflitto delle asserzioni e la negazione logica che ne consegue. Da ciò proviene altresì la formula usuale del principio di contradizione:

*L'affermazione e la negazione d'una stessa cosa non possono essere vere nello stesso tempo.*

Queste due ultime formule derivano dunque dalla certezza primordiale e fondamentale che l'unità assoluta della diversità è impossibile, essendo contraria al concetto della natura normale o assoluta delle cose, che è la norma suprema del nostro pensiero.

Queste due ultime formule, esprimendo la norma nella sua applicazione agli oggetti dell'esperienza, contengono la clausola del tempo che è completamente estranea a questa norma in sè. *A priori* noi non sappiamo nulla del tempo, del cambiamento e della successione. Un oggetto assoluto e identico con se stesso, come lo concepisce il nostro pensiero, è intieramente

fuori del tempo e rifugge da ogni cambiamento: ciò che è identico con se stesso non può mai divenire differente da se stesso. Per converso, gli oggetti dell'esperienza sono tutti sottoposti a un cambiamento perenne, e la loro stessa permanenza non è che una rinascita ininterrotta. Un oggetto dell'esperienza può dunque avere due qualità differenti dallo stesso punto di vista *successivamente*: un oggetto rotondo può diventare cubico, un ignorante può divenire colto, ecc. E' per questo che la norma del pensiero, nella sua applicazione all'esperienza deve includere nella sua formula la clausola del tempo, come s'è veduto più sopra.

E' facile vedere ora qui come dalla norma suprema risultino due altri principî del pensiero che comunicano una certezza razionale, e quindi veramente scientifica, al generalizzare della scienza. Parlo del principio di causalità e del principio dell'invariabilità della sostanza.

Questi due principî esprimono una sola e unica nozione: che il cambiamento e l'esistenza assoluta s'escludono mutualmente, sono incompatibili l'uno l'altro. Secondo il principio dell'invariabilità della sostanza, la sostanza ossia l'assoluto, è, in sè, invariabile, e secondo il principio di causalità, nessun cambiamento è assoluto, nè può avvenire senza causa.

La norma suprema del nostro pensiero è difatti il concetto della natura normale o assoluta delle cose, nella quale l'unità esclude la diversità: ogni oggetto reale è, secondo questo concetto, semplice e identico con se stesso. Qualunque cambiamento è dunque completamente estraneo alla natura normale o assoluta delle cose; nessun cambiamento può essere, per conseguenza, assoluto, indipendente da cause. Un oggetto assoluto,

conforme alla norma del nostro pensiero, non potendo essere nè divenire differente da se stesso, ogni cambiamento, tutto ciò che diventa differente da se stesso, ci è d'indice certo di un'esistenza priva di carattere assoluto e, pertanto, sottoposta a condizioni, dipendente da ciò ch'essa non è.

Per vedere con chiarezza qual sia l'effetto di questa nozione nel nostro pensiero bisogna notare il seguente: dire che il cambiamento è la maniera d'essere normale e assoluta delle cose, tanto val dire che non esiste nella realtà nulla d'invariabile, nulla che possa sottrarsi al cambiamento. La nozione *a priori* che il cambiamento è estraneo alla natura normale o assoluta delle cose ci dà dunque la certezza che anche nel mondo sottoposto al cambiamento v'è necessariamente un elemento invariabile, qualcosa che rifugge dal cambiamento. Questo elemento invariabile si riscontra nelle relazioni delle cause coi loro effetti, nelle leggi delle loro successioni.

Dalla proposizione: *Nessun cambiamento è possibile senza causa,* deriva di logica necessità immediata quest'altra: *Le stesse cause producono sempre gli stessi effetti;* ciò che significa che i rapporti fra causa ed effetto, le leggi delle loro successioni, sono invariabili. La certezza di questa invariabilità conferisce un carattere razionale alle nostre induzioni.

David Hume ha già dimostrato, con la chiarezza e la virtuosità che gli erano peculiarie, che la sola esperienza non fornisce alcuna valida ragione, alcun fondamento razionale per le induzioni che se ne traggono; che l'invariabilità dei rapporti constatati nel passato non può garantire razionalmente la loro invariabilità nell'avvenire. Difatti, senza la certezza *a priori*, che v'è

è necessariamente nella realtà tutta intera un elemento invariabile, sottratto al cambiamento, le generalizzazioni empiriche non avrebbero certezza razionale, e pertanto alcun carattere veramente scientifico; giacchè allora non si saprebbe mai dove s'arresta il dominio del cambiamento, e non si potrebbe supporgli alcun limite assolutamente insormontabile. Chi conferisce un carattere scientifico alle induzioni è dunque solo la norma suprema del pensiero.

Cerchiamo adesso di abbracciare in un sol colpo d'occhio il carattere della nostra esperienza e l'ufficio che vi rappresenta la norma del nostro pensiero.

L'estrema difficoltà che si prova a distinguere il vero dal falso nella nostra esperienza proviene dal fatto che lo stesso vero non v'ha che una verità relativa, altro non significando che la perfezione e l'universalità della decezione che vi risiede. Non essendo il vero empirico di sua propria natura differente dal falso, esso non se ne distingue che per dei caratteri secondari, la di cui constatazione è soggetta a molte difficoltà. Il vero, nell'esperienza, non è vero che perchè è conforme alle leggi invariabili e universali che costituiscono un sistema conseguente d'esperienze. Riconoscere il vero nell'esperienza significa dunque riconoscere le leggi che la governano, e questa conoscenza è come si sa assai difficile a causa dell'estrema complicazione e della natura variabile delle cose dell'esperienza. Perciò l'umanità non è giunta che assai tardi alla scienza della natura, e soltanto con l'impiego dei metodi più ingegnosi, mettendovi una pazienza e un lavoro quasi senza fine.

Ma, si domanderà, in che modo un mondo dove tutto si trova in un flusso e in un cambiamento perenne, può

conservare un elemento invariabile, sottratto al cambiamento? E' qui che si manifesta la necessità della decezione nel mondo dell'esperienza: se vi si riscontrano delle leggi invariabili ciò non avviene che perchè gli stessi oggetti dell'esperienza appaiono come sostanze, vale a dire, come oggetti invariabili in se stessi. In verità nessun oggetto dell'esperienza è invariabile; ma l'organizzazione dell'esperienza conformemente a quest'apparenza costituisce un ordine invariabile nel flusso dei fenomeni fuggitivi. E' perciò che il principio dell'invariabilità della sostanza trova la sua applicazione nel mondo dell'esperienza, benchè non vi si riscontri nessuna vera sostanza; e la norma del nostro pensiero vale a garantirci l'inalterabilità delle leggi dell'esperienza, che non si costituirebbe affatto senza la sua apparente conformità con questa norma.

La norma del nostro pensiero è insomma: 1°, la condizione necessaria della stessa costituzione dell'esperienza e dell'esistenza del mondo fisico che per suo mezzo ci è conosciuto; 2°, l'origine del principio di contradizione che presiede a tutti i giudizî logici e a tutti i ragionamenti deduttivi; e 3°, la legge da cui derivano il principio di causalità e quello dell'invariabilità della sostanza, che presiedono a tutti i ragionamenti induttivi, conferendo un carattere apodittico e una certezza razionale alle generalizzazioni della scienza.

Ma la virtù principale della norma del nostro pensiero consiste nell'elevarci al disopra della decezione che costituisce la natura fisica delle cose in generale, e in particolare del nostro proprio io. E' solo comparando gli oggetti dell'esperienza col concetto di sostanza espresso dalla norma del nostro pensiero che noi pos-

siamo giungere alla nozione del loro carattere falso e illogico, trionfando con ciò dell'apparenza nella quale nasciamo e siamo condannati a vivere. Solo la presenza di questa norma in noi ci fa degli esseri ragionevoli, conferendoci una seconda vita nella riflessione che ci distingue dagli animali. Con la conoscenza della norma del pensiero gli uomini raggiungeranno il punto di lor maturità di spirito ed entreranno in possesso di se stessi; sino a tanto ch'essi ignorino la legge del lor proprio pensiero non saranno che esseri ragionevoli a metà, e sarà loro preclusa una visione superiore delle cose.

---

## RIEPILOGO

Tutta la parte teorica della filosofia si compendia in queste tre proposizioni:

1° V'è una norma o legge fondamentale del pensiero che può essere enunciata così:

Ogni oggetto reale possiede una natura a lui propria; ogni oggetto è semplice e identico con sè stesso, e non racchiude in sè nessuna diversità.

In altri termini: ciò che è uno non può essere, di propria natura, multiplo, e il multiplo non può essere di propria natura, uno.

Questa proposizione è d'una certezza e d'una evidenza immediate. Un oggetto che racchiude in sè una diversità non è un oggetto reale ma un composto e un prodotto di cause; ossia esso non possiede una natura a lui veramente propria. Già Budda ripeteva spesso queste parole d'una perfetta verità: « Ogni composto è vacuo e perituro ».

2° Ora, tutti gli oggetti che ci presenta l'esperienza sono composti di fenomeni fugaci e prodotti da cause; non possiedono dunque una natura che sia

loro veramente propria e non s'accordano con la norma del nostro pensiero.

3° Ma tutti gli oggetti della nostra esperienza, tanto interna che esterna, sono organizzati in modo da apparire conformi alla norma del nostro pensiero. Nella nostra esperienza interna tutto si svolge come se il nostro io fosse una sostanza indivisibile e identica con se stessa nella successione del tempo; e, nello stesso modo, le sensazioni dei nostri sensi esteriori ci appariscono come sostanze invariabili; tutto nella nostra esperienza avviene e si produce difatti come se gli oggetti che percepiamo fossero non delle sensazioni in noi ma dei corpi nello spazio. La nostra esperienza tutta intera racchiude dunque una decezione sistematicamente organizzata, in conformità di leggi universali e immutabili, in modo da sembrare accordarsi con la norma del nostro pensiero.

Tutta la filosofia teorica è contenuta in queste tre proposizioni e può esserne dedotta. Ma l' indagine teorica non è la sola via per constatare il carattere anormale della nostra esperienza; noi la constatiamo anche in un'altra maniera: la sentiamo immediatamente come male e come dolore. Ivi è il fondamento della morale e della religione, che riposano entrambe sulla coscienza immediata che il male è qualcosa d'anormale, che il contrario o l'opposto del male, ossia il bene, è solo conforme alla natura normale delle cose. Giacchè da questa coscienza risultano le conclusioni seguenti:

1° Bisogna fare il bene per amore del bene, solo conforme alla natura normale delle cose (1):

---

(1) Se si domanda: che cos'è il bene? la risposta non può presentare difficoltà, poichè ognun sa ciò che è il bene per ciascuno di noi;

2° Non si può ottenere nessun vero bene col fare il male, giacchè il bene e il male sono opposti l'uno a l'altro in essenza (1).

3° Per la stessa ragione, tutto ciò che ci porta al male è l'effetto d'una decezione naturale che costituisce la nostra stessa individualità; giacchè nessuno può volere e fare altrimenti che in conseguenza d'un errore o d'una illusione naturale che ci fanno vedere il nostro proprio bene nel male altrui. V'è dunque un'apparenza ingannevole del bene, come v'è un'apparenza ingannevole del vero.

Questo per la morale.

4° C'è un essere puramente buono che è la natura normale delle cose.

Questo per la religione.

In tal modo tutta la filosofia si riduce a alcune nozioni d'una semplicità e di una evidenza perfette. L'esperienza dimostra tuttavia che si prova un'estrema difficoltà a comprendere queste nozioni. N'è causa, in primo luogo, il fatto che tutta la nostra esperienza è organizzata in modo da ingannarci sulla natura delle cose, e, in secondo luogo, il fatto che gli oggetti dell'esperienza sono incomprensibili, mentre la disposizione naturale dello spirito è di supporre che sono comprensibili ed esplicabili.

Giungiamo con quest'ultima osservazione a un punto che è, per così dire, il nodo vitale della filosofia. Dalle premesse enunciate più sopra derivano le due conclusioni seguenti:

---

ora ciò che è il bene per uno lo è anche per gli altri. Da cui la massima formulata sono già duemila anni: *Fai agli altri ciò che vorresti fosse fatto a te.*

(1) Da cui il principio che il fine non giustifica i mezzi.

1° L'assoluto è la natura normale delle cose.

2° L'assoluto o natura normale delle cose, non contiene la ragione sufficiente della natura fisica, anormale: la norma non può servire di spiegazione all'ano malia.

Ciò che è anormale esige una spiegazione e non è, nello stesso tempo, suscettibile d'essere spiegato: in che consiste l'*antinomia* inerente all'anormale e inseparabile dalla sua natura. Perciò vediamo, per esempio, che il principio di causalità, secondo il quale ogni camcambiamento deve avere una causa, non permette di pensare a un primo cambiamento e a una causa prima o assoluta del cambiamento; vale a dire che l'esistenza del cambiamento ha bisogno di una spiegazione e nello stesso tempo non ne è capace di alcuna. Parimente, l'esistenza del male e del falso esige una spiegazione e non è suscettibile di spiegazione; lo stesso si dica del mondo fisico in generale. E' questo ciò che non s'è mai capito e che si trova estremamente difficile a capire, appunto perchè si tratta dell' incomprensibilità delle stesse cose del mondo dell'esperienza.

Tre sono le attitudini che gli uomini hanno imaginato rispetto al mondo:

1° O s'è preteso che il mondo non ha bisogno di spiegazione, che è esso stesso l'assoluto; 2° o s'è supposto un assoluto distinto dal mondo ma da dover servire alla sua spiegazione: pretendendo che l'assoluto contiene la ragione sufficiente del mondo, che può, per conseguenza, esserne derivato. Questa è l'attitudine favorita dei metafisici, che hanno sempre diretto i loro sforzi a spiegare il mondo con l'assoluto, facendovelo derivare, sia che abbiano concepito l'asso-

luto come un essere o una sostanza unica, sia che se lo rappresentino come una moltiplicità di sostanze: atomi o monadi. (Non si può fare a meno, a prima giunta, di trovar singolare questo procedimento dei metafisici i quali, senza neanche sapere con precisione se l'assoluto sia uno o multiplo, credono di potere spiegare con questa incognita il mondo delle cose sconosciute). Infine, 3°, ci si limita, come è venuto di moda oggi, a prendere le cose come vengono, senza domandarsi se hanno bisogno d'esplicazione metafisica o no: ci s'astiene, o per lo meno si vuole astenersi, da ogni metafisica.

Quest'ultima attitudine che sembra a prima vista la più razionale è in fondo, per tutti i rispetti essenziali, l'equivalente della prima(1); e nessuna delle tre sarebbe stata possibile con la conoscenza della natura vera delle cose e del senso delle norme innate che costituiscono la nostra natura superiore: logica e morale.

Il mondo fisico ha bisogno di spiegazione, e nello stesso tempo non è suscettibile di essere spiegato essendo anormale. Il mondo non è esso stesso l'assoluto nè un derivato integrale dell'assoluto; il rapporto fra il mondo e l'assoluto è, come Kant l'ha designato, ma disgraziatamente senza averne un'idea chiara, quello della *cosa in sè* (Ding an sich) e del *fenomeno* (Erscheinung). Bisogna indicare la natura e in pari tempo l'incomprensibilità di questo rapporto.

---

(1) Il positivismo e l'agnosticismo moderni non sono difatti che una imaginazione molto ingegnosa col mezzo della quale si può passare per un profondo pensatore senza prendersi la noia di pensare: è la negazione della filosofia che s'arroga l'ufficio di filosofia, che si spaccia anzi per superiore alle altre. Ma quest'artificio è troppo semplice.

Qual'è la ragione che ci fa sorpassare, col pensiero, il mondo delle cose fisiche, e ammettere un al di là? Questa ragione ci è data dalle due norme che noi possediamo: la norma logica, che è il concetto dell'assoluto, e la norma morale, che si fonda sul sentimento dell'assoluto, e che son tutte e due in disaccordo con la natura fisica delle cose.

Secondo queste norme la natura normale o assoluta d'un oggetto è la natura a lui veramente propria, che non racchiude diversità alcuna. Nel dominio dell'esperienza per contro nessun oggetto è semplice nè possiede una natura che gli sia veramente propria; ciò che noi possiamo constatare con una certezze immediata ovunque e anzitutto in noi stessi, come l'ho fatto vedere negli articoli precedenti. Dunque l'assoluto, o la natura veramente propria (normale) delle cose è esteriore all'esperienza. La natura fisica essendo così in disaccordo con la natura normale delle cose o con l'assoluto, contiene elementi estranei all'assoluto: la natura fisica è un'apparizione (*Erscheinung*) dell'assoluto sotto forme che gli sono estranee. Essendo estranee all'assoluto e anzi, come il male e il falso, opposte a lui in essenza, questi elementi e queste forme non possono essere da esso dedotte. L'assoluto non contiene dunque la ragione sufficiente del mondo fisico e non può servire alla sua esplicazione; non è una causa o, in generale, un principio fisico. Supporre che l'assoluto sia una causa o che una causa sia assoluta è logicamente contradittorio. Insomma l'assoluto è una norma o un ideale supremo (1).

---

(1) Ecco i fatti esposti in tutta la loro semplicità:
Il mondo fisico 1°, non è esso stesso l'assoluto e 2°, non ci fa

«Ma — si dirà — l'ideale non è nulla di reale; un assoluto che non si fa sentire da noi fisicamente, in un modo qualsiasi, non è che un'astrazione». Si parla così perchè s'è ancora completamente dominati dall'apparenza che ci fa prendere la realtà fisica per qualcosa di solido e di sostanziale. Ma ognuno di noi non porta in sè la testimonianza del contrario? L'ideale non è una forza in noi? Questo, che a prima vista sembra un problema di pura metafisica, fuori della nostra portata, e perciò ozioso, è in realtà fra i problemi più vitali e più pratici, giacchè sapere se v'è una natura normale o assoluta delle cose, al di fuori dell'esperienza, è lo stesso che sapere se le norme che costituiscono la nostra natura superiore sono delle vere norme, secondo le quali poter giudicare, o delle semplici imaginazioni senza valore. Vediamo più da vicino ciò che è implicato in questo problema.

Se la norma del nostro pensiero, che è il concetto dell'assoluto, non è valida, non ha verità oggettiva, i principî di contradizione, di causalità e dell'invariabilità della sostanza, che da essa derivano, non hanno

---

conoscere l'assoluto, giacchè non s'è neanche d'accordo sulla questione di sapere se l'assoluto sia uno o multiplo.

Da ciò ne segue che il mondo fisico non è un attributo, nè un modo, nè un effetto o prodotto dell' assoluto, che il rapporto fra loro due è differente da tutti quelli che conosciamo e incomprensibile. La sola cosa certa a questo riguardo è che l'assoluto non contiene la ragione sufficiente del mondo; diversamente dovrebbe essere riconoscibile nel mondo. Poichè quindi l'assoluto non può essere conosciuto per mezzo del mondo, il mondo non può essere spiegato con l'assoluto. Di più sappiamo che l'assoluto, come ci è rivelato dalla nostra coscienza morale e dalla norma del nostro pensiero, si trova in opposizione con la natura fisica delle cose e non può per conseguenza esserne l'origine o la ragione sufficiente.

una certezza razionale; tanto val dire che non v'è pensiero logico nè certezza razionale in generale. In uno stesso modo, se la norma morale, che si fonda sul sentimento dell'assoluto o della natura normale delle cose, non ha verità, la libertà morale e il dovere sono vuoti di senso, e un giudizio morale è, in generale, impossibile. Noi saremmo insomma non degli esseri morali e ragionevoli, ma delle semplici macchine psichiche, come lo pretendono certi naturalisti moderni. Ma questa supposizione è anche a prima vista inammissibile, poichè una macchina che ha coscienza della propria natura s'innalza con questa conoscenza al di sopra di se stessa, provando con ciò d'esser qualcosa di più d'una macchina.

Qual uomo di buon senso vorrebbe difatti rinunciare al diritto di giudicare e, ciò che vale lo stesso, rinnegare la coscienza della propria autonomia fondata sul possesso di norme superiori? Nei nostri tempi d'empirismo a oltranza, in cui si vuole con una specie di passione sottomettersi in tutto alla realtà fisica, si perde spesso di vista che è un'impresa contraria al buon senso. Rinnegare ogni nostra interna autonomia, ogni norma superiore all'esperienza, significa ammettere in pari tempo che tutto, nel mondo dell'esperienza, è normale, conforme all'ordine assoluto o eterno delle cose.

Si veda quali sono le conseguenze logiche di questa ipotesi. Il mondo dell'esperienza racchiude tre elementi che la nostra ragione riconosce come gl'indizî *(symptômes)* o le manifestazioni dell'anomalia di questo mondo: il cambiamento, il male e la decezione o l'apparenza. Esaminiamo successivamente questi tre indizî.

Ammettiamo che il cambiamento sia la maniera

d'essere normale o assoluta delle cose. Ma tanto vale ammettere che non esiste nella realtà nulla che sia sottratto al cambiamento, e l'esperienza nel rivelarci le sue leggi immutabili ci prova essa stessa il contrario. Come credere che il cambiamento sia qualcosa d'assoluto, quando l'esperienza ci dimostra che nessun cambiamento si produce senza causa? Il fatto che tutto, preso individualmente, cambia e perisce, prova piuttosto in modo evidente che tutto, nel mondo dell'esperienza, è privo di consistenza, racchiude un'intima contradizione ed è perciò anormale. Ciò risalta anche di più quando si consideri il male di cui è pieno il mondo.

Si può ammettere che il male sia qualcosa di normale? Ma perchè allora si cercherebbe di liberarsene? Si dovrebbe piuttosto cercare di coltivarlo, data l'ipotesi che esso è conforme all'ordine assoluto e normale delle cose (1). Lo stesso si dica riguardo alla decezione. Tutto è nel mondo così bene ordinato per ingannarci, per fare apparire le cose diversamente da quello che sono, che l'umanità ha messo migliaia d'anni per arrivare a qualche conoscenza positiva, e s'è anzi dimostrato che tutta la nostra esperienza si fonda su una decezione o un'apparenza sistematicamente organizzata. Ammettiamo che sia nella natura normale delle cose d'ingannare, d'apparire diverse da quelle che sono. Tanto vale ammettere che l'errore fa parte della stessa verità,

---

(1) È vero che per questa strada si giungerebbe all'estinzione del genere umano. È evidente tuttavia che rinunziando al diritto di condannare il male nella sua essenza, non v'ha neanche più il diritto di condannarlo nelle azioni umane, nè per conseguenza d'imporre altrui una regola di condotta qualunque.

che le cose sono in realtà ciò che esse non sono (ciò che paiono essere), supposizione manifestamente assurda. E' chiaro che una cosa che dissimula (*déguise*) la sua natura, che appare diversa da quello che è, si condanna con ciò da sè, prova da sè la sua anomalia, e, indirettamente, la validità delle norme a cui appare conforme. Ora noi vediamo che nel mondo dell'esperienza non c'è cosa che possa esistere senza contraffarsi, senza falsamente apparire una sostanza o un bene; è in virtù di questa organizzazione che il mondo dura e sussiste.

Si vede dunque che la questione concernente un assoluto, distinto dal mondo e manifestato soltanto dalle norme che ci sono innate, non si perde affatto fra le nuvole d'una metafisica astratta; ch'essa si riconnette con tutto ciò che conosciamo e siamo noi stessi: essa riguarda la logica, la morale, la psicologia e la stessa fisica che ha oggidì la pretensione di spacciarsi per metafisica, quando apertamente, col nome di monismo, quando nascostamente col nome di positivismo e d'agnosticismo.

Termineremo questo studio e tutta questa breve raccolta con qualche osservazione generale sul metodo che conviene in filosofia. Due sono le condizioni indispensabili per costituire la filosofia:

1°. Ricercare anzitutto e sopratutto la certezza immediata, e a questo scopo constatare accuratamente, da una parte, i fatti stessi, come ci son dati immediatamente, e dall'altra, il senso chiaro e preciso delle norme fondamentali, evidenti per se stesse, e la presenza delle quali nel nostro spirito fa di noi degli esseri morali e ragionevoli. Queste norme sono soltanto in numero di due: la norma logica, senza la quale non v'avrebbe nessun pensiero logico nè certezza ra-

zionale, e la norma morale, senza la quale non esisterebbe veruna morale nè religione degna di questo nome.

2°. Non ricercare la spiegazione dei fatti.

Benchè le cose di questo mondo siano oscure e incomprensibili, noi possiamo nondimeno, riconoscendone la lor vera natura, fare in guisa che nel nostro pensiero tutto sia ordine e chiarezza; laddove ricercando la spiegazione delle cose, non solo non vi si riuscirà mai, ma si recherà per di più il disordine e lo sconcerto nel dominio del pensiero stesso, accumulandovi contradizioni logiche con false rappresentazioni dei fatti. Ma, il che è ben degno di nota, la prima impressione è precisamente l'opposto di ciò. Le filosofie che cercano di esplicare le cose, a render conto della lor natura, paiono, alle menti superficiali, più luminose e più accettabili di quella che si limita a constatare i fatti come sono. E' che queste filosofie cercano di velare il carattere incomprensibile delle cose, mentre l'altra lo pone in piena luce, così che le oscurità e le difficoltà inerenti alle cose stesse sembrano, a prima vista, difetti della dottrina che è lo specchio fedele delle cose. Sventuratamente, nella nostra condizione anormale, è il contrario del vero che ci appare spesso come più verosimile e più accettabile. Ma, si domanderà, in che modo il pensiero, non essendo che lo specchio delle cose, può avere un ordine e una chiarezza in certa guisa indipendenti? E' che il pensiero possiede una norma, innata e al di sopra della natura fisica, che è un centro superiore d'armonia e di luce. Il pensiero non è soltanto lo specchio delle cose, ma anche il loro giudice, e anzi non può esser l'uno senza esser l'altro, perchè le cose ci na-

scondono la lor vera natura, di tal sorta che la verità, vale a dire l'accordo logico del pensiero con le cose, è una conquista del pensiero sulle cose. E il nostro còmpito principale è appunto di coltivare questa facoltà meravigliosa che ci è data di elevarci al di sopra di noi stessi e delle cose di questo mondo.

---

# INDICE